

Rousseau : les *Discours* ¹.

Le plan de cours.

Il s'agira dans ce premier cours de présenter le plan de cours et ensuite d'introduire au cours lui-même en faisant quelques considérations, à savoir l'importance de la pensée de Rousseau, l'influence de cette pensée, les thèmes principaux privilégiés par la lecture qu'entamera ce cours, le choix des œuvres à lire, la *méthode* de lecture préconisée, la structure du cours ou la suite de ses parties, et enfin la vie de Rousseau.

L'importance de Rousseau.

Ce cours porte sur la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Pourquoi lire Rousseau plutôt qu'Aristote, ou Thomas d'Aquin ou Montaigne ? La réponse ne peut pas être « parce que Rousseau est un des penseurs que la tradition occidentale impose » : il y a tant d'auteurs semblables qu'il faut quand même faire un choix et le

1. Ce texte propose la fusion de deux cours, le premier donné à la faculté de philosophie dans les cours réguliers vers 2005, le second donné à l'UTAQ en automne 2008. En classe, les deux cours étaient assez différents en raison des interlocuteurs : on ne parle pas de la même façon à des apprentis philosophes dans la vingtaine et à des hommes et femmes d'expérience qui cherchent à réfléchir pour ainsi dire sur le tard. Il n'en reste pas moins que les considérations préparées et offertes ont été les mêmes et dans le même ordre, avec des ajustements idoines, entre autres en raison des questions posées. Aussi au contraire de ce que je fais d'habitude, je ne divise pas cette présentation en semaines : les diverses prestations de ces notes ont été faites selon des horaires trop différents.

justifier ; de plus, la pure et simple affirmation d'un fait ne peut pas suffire.

Donc, pourquoi lire Rousseau ? Sauf exception, quiconque l'a déjà fait sait déjà la réponse de cette question. Mais, et pour ceux qui savent déjà la réponse à la question, et pour ceux qui ne peuvent y répondre parce qu'ils n'ont pas encore fait l'expérience du vieux sorcier, il est bon d'examiner quelques arguments, d'autant plus que ces arguments aideront à mieux le lire par la suite. Je présenterai ces arguments sous deux rubriques : les témoignages d'autres penseurs réputés et les signes de l'influence de la pensée de Rousseau.

Quelques témoignages.

Il y aurait sans aucun doute un grand nombre de penseurs et d'auteurs qu'on pourrait proposer pour *prouver* l'importance de Rousseau ou du moins pour témoigner en sa faveur. Parmi eux, il y aurait sans doute Alexis de Tocqueville, auteur de deux des livres les plus perspicaces sur la démocratie et sur les temps démocratiques, soit *De la démocratie en Amérique* et *L'Ancien Régime et la Révolution*. On pourrait même argumenter que Heidegger témoigne à sa façon sur l'importance de Rousseau, ce qui serait un exercice exigeant, mais fécond. (Avis aux intéressés : il y a une thèse à faire là.) Je m'en tiendrai à deux témoins, Kant et Nietzsche, deux experts en matière philosophique, mais qui témoignent de façon différente, puisque le premier admire Rousseau et le second le vomit.

Kant d'abord. Dans ses *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant écrit : « La première impression qu'un lecteur qui ne lit pas seulement par vanité et pour passer le temps reçoit des écrits de Jean-Jacques Rousseau, c'est qu'il se trouve devant une rare pénétration d'esprit, un noble élan de génie et une âme toute pleine de sensibilité, à un tel degré que peut-être jamais aucun écrivain, en quelque temps ou en quelque pays que ce soit, ne peut avoir possédé ensemble de pareils dons. » On avouera que c'est là un témoignage imposant : Kant était un grand lecteur, un lecteur perspicace des penseurs de l'Occident ; or il met Rousseau non seulement parmi les premiers, mais peut-être le premier. On devine que Rousseau ne peut être que le premier *après* Kant ; il est quand même grand aux yeux de Kant, presque aussi grand que Kant lui-même.

On pourrait toujours croire que cette évaluation ne signifie pas grand-chose parce que Kant ne précise pas à partir de quels thèmes il a jugé du talent de Rousseau. Or dans le même texte, il met les choses au clair : « Je suis par goût un chercheur. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit ; j'apprends à honorer les hommes ; et je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs, si je ne croyais que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en

ceci: faire ressortir les droits de l'humanité.» En somme, Kant dit ceci: «Si ce n'était de Rousseau, je n'aurais pas écrit les critiques, ou du moins je n'aurais pas perçu les bases de mon projet philosophique.» En somme, si Kant admire Rousseau, il l'admire, de son propre aveu, quant aux questions les plus importantes à son avis: le vrai, le juste et le beau, ou l'égalité humaine, la dignité humaine et les droits du citoyen, ou les droits humains, ou les droits de la personne.

Nietzsche dit à peu près la même chose, mais à la manière de Nietzsche, soit en accusant Rousseau. Avec Nietzsche, on peut dire que l'éloge le meilleur dont il est capable est la critique, ou l'inimitié, voire la haine. Or pour Nietzsche, de même que Socrate est la cause de la décadence grecque par la philosophie en raison de sa séduction de Platon et de tant d'autres, ou que saint Paul est la cause de la décadence chrétienne par son apostolat religieux qui s'attaque à l'aristocratie ancienne, de même Rousseau est la cause de la décadence moderne par la promotion des droits égalitaires. Mais chacun d'eux, Socrate, saint Paul et Rousseau sont grands du fait qu'ils sont des plaques tournantes de l'histoire occidentale, plaques tournantes de la continuelle et souvent reprise et toujours aggravée chute de l'Occident.

Comme preuves de ces positions extravagantes de l'extravagant Friedrich Nietzsche, je propose trois citations du *Crépuscule des idoles* au chapitre «Divagations d'un "inactuel"». Une première (l'aphorisme §3) qui traite de Renan. «*Sainte-Beuve*. Rien de viril: plein d'une mesquine rancœur contre

tous les esprits virils. Il rôde, fin, curieux, blasé, aux aguets, – comme une vraie femme, au fond, avec des rancunes de femme et une sensualité de femme. Psychologue, il a le génie de la *médisance*: jamais à court de moyens pour cela ; nul ne sait mieux que lui mêler l'éloge au venin. Plébéien dans ses instincts les plus bas et proche du *ressentiment* de Rousseau : *par conséquent*, un Romantique – car, sous tout *Romantique*, gronde et grogne, épris de revanche, l'instinct de Rousseau. »

Pour reprendre, selon Nietzsche, le grand Renan est un mâle qui n'est pas un mâle, une machine à ressentiment qui se cache sous les dehors de la culture et de l'objectivité. Or derrière Renan qui se cache se cache Rousseau son maître. Rousseau est le père fondateur du romantisme.

Suit une deuxième (l'aphorisme § 6) qui traite de George Sand, que Renan admirait. « Qu'elle devait être froide, avec tout cela, cette insupportable « artiste » ! Elle se remontait comme une pendule, et écrivait, écrivait... Froide comme Hugo, comme Balzac, comme tous les Romantiques dès qu'ils se mettaient à composer ! Avec quelle complaisance elle pouvait s'étaler, cette intarissable vache laitière des lettres, elle qui, tout comme Rousseau, son maître, avait quelque chose d'allemand, au mauvais sens du terme, et qu'en tout cas le seul déclin du goût français a rendu possible ! – Mais Renan l'admire... »

Je reprends comme suit. George Sand (notez le nom que s'est donné Amandine-Aurore-Lucile Dupin,

baronne Dudevant) est une femme qui n'est pas une femme. Elle est une vache laitière de littérature : elle produit des livres comme une vache produit du lait ; elle est fière de sa production, soit de sa quantité, et non de sa qualité, ou de la vérité de ses sentiments. Or derrière George Sand se cache Rousseau, son maître.

Voici enfin une dernière citation du même chapitre du *Crépuscule* (l'aphorisme §48) qui traite de Rousseau lui-même. « Mais Rousseau, à quoi voulait-il au fond revenir, *celui-là*? Rousseau, le premier homme moderne, un idéaliste et une *canaille* en une seule personne : il avait besoin de « dignité » morale pour soutenir son propre regard. Malade d'une vanité effrénée et d'un mépris sans borne pour lui-même. Cet avorton, campé sur le seuil des temps modernes, voulait lui aussi le « retour à la nature » ! Je répète ma question : à *quoi* Rousseau voulait-il au juste revenir ? Je hais Rousseau *jusque* dans la Révolution : elle est l'expression dans l'Histoire universelle de cette double nature d'idéaliste et de *canaille*. La *farce* sanglante qu'a été le déroulement de cette Révolution, son « immoralité » me touche peu : ce que je hais, c'est sa *moralité* rousseauiste, – les soi-disant « vérités » de la Révolution, par lesquelles ses effets se font encore sentir, gagnant à sa cause tout ce que l'humanité compte de plat et de médiocre. La doctrine de l'égalité ! Mais c'est qu'il n'y a pas de poison plus toxique : c'est qu'elle *semble* prêchée par la justice même, alors qu'elle est la *fin* de toute justice... « Aux égaux, traitement égal, aux inégaux, traitement inégal », telle *serait* la vraie devise de la Justice. Et ce qui en découle : « Ne jamais égaliser ce qui est inégal. » Par le fait que cette doctrine

de l'égalité a fini dans le sang et l'horreur, cette « idée moderne » *par excellence*, y a gagné une sorte d'auréole de feu, au point que la Révolution en tant que *spectacle* a séduit jusqu'aux esprits les plus nobles. En fin de compte, ce n'est pas une raison pour l'en estimer davantage. »

Rousseau est le père, ou du moins un des pères de la Révolution française, reconnaît Nietzsche. Mais la Révolution française est l'évènement politique qui marque le dernier tournant historique de l'Occident, à la suite duquel, en raison de la victoire du principe égalitaire, s'installe au pouvoir le dernier homme, soit l'horreur totale aux yeux de Nietzsche.

Pour résumer la position de Nietzsche au sujet de Rousseau, la pensée du citoyen de Genève, comme il s'appelait, présente l'ultime avatar du ressentiment, de la pulsion nihiliste, de cette volonté de puissance destructrice, *néantisante*, faible, qui a toujours menacé l'Occident, et qui le menace plus que jamais. Le ressentiment de la raison (la philosophie) contre la pulsion (l'*érôs*), le ressentiment de la négation de la vie (la recherche du ciel) contre la vie (le monde tel qu'il est), le ressentiment de l'égalité (l'idéalisation) contre l'inégalité (la réalité), c'est la même histoire qui se répète dans l'Histoire, la même comédie de l'erreur, commandée par la faiblesse victorieuse. Or Rousseau est responsable de cette dernière version du ressentiment.

Quoi qu'il en soit de la vérité des témoignages de Kant et de Nietzsche, et malgré le fait que Nietzsche

condamne celui que Kant admire, Rousseau est reconnu par l'un et par l'autre comme penseur important, voire le plus important ; l'un et l'autre voient en lui une sorte de porteur d'intuition fondamentale, celle de la respectabilité pour ainsi dire axiomatique de l'individu.

En un sens, ce cours vise à vérifier ces deux affirmations. Les vérifier, non pas les accepter. Si j'étais professeur universitaire avec chaire, il faudrait peut-être accepter cette thèse pour suivre ce cours. Mais je ne suis qu'un chargé de cours. Chacun a donc le droit, voire le devoir de mettre à l'épreuve les hypothèses que je viens de signaler.

Les sciences humaines rousseauistes.

Y a-t-il d'autres indications de l'importance de Rousseau ? Je crois qu'on pourrait montrer que la pensée de Rousseau est derrière le romantisme (comme le dit Nietzsche), derrière la Révolution égalitariste des dix-huitième, dix-neuvième et vingtième siècles (comme le laisse entendre Kant, comme le dit Nietzsche et comme le veut l'opinion commune qui fait de ce Suisse *perdu* en France un des pères de la Révolution française et de la Révolution française le modèle des révolutions sociales et politiques subséquentes), et derrière le phénomène politique qu'on appelle, depuis Hannah Arendt, le totalitarisme. De plus, on pourrait montrer que les mouvements politiques du vingt et unième siècle (l'altermondialisation, l'écologisme et les droits de l'homme tous azimuts (sans parler de la simplicité volontaire, de la médecine douce et de la

lutte contre les OGM, et surtout des Teletubies) trouvent en lui leur inspiration première. Je crois que grâce à une lecture attentive des textes de Rousseau, ceux qui seront étudiés durant ce cours, on commencera à faire cette preuve.

Je laisse de côté tout cela pour m'en tenir à ce que j'appelle l'influence rousseauiste sur les sciences humaines. Quiconque examine un peu le vingtième siècle se rend compte que dans le monde universitaire, il y a eu une véritable floraison de ce qu'il est convenu d'appeler les sciences de l'homme, ou des sciences molles, comme le veulent les scientifiques méprisants. Avant le vingtième siècle, il y avait la science de la nature (les sciences pures), d'une part, l'histoire et les lettres, d'autre part, et aussi, quelque part, au-dessus ou entre ou dessous, la philosophie. Au vingtième siècle est apparue la science de l'homme ; elle a prétendu à l'égalité avec la science de la nature, et elle a prétendu être supérieure à l'histoire et à la littérature, voire la philosophie, parce qu'elle était bel et bien une science, une nouvelle sorte de science, un hybride, quelque chose qui était encore de la science, mais pas de la science de la nature (pas des sciences pures et dures et avec math, mais impures et molles et sans math), quelque chose qui portait sur l'être humain qu'étudiaient et que disaient autrefois l'histoire, les lettres et la philosophie. Comme je l'ai dit, on appelait cette nouvelle science la science de l'homme, ou plutôt en utilisant un pluriel mystérieux les sciences humaines. Quel qu'ait été l'accueil des scientifiques anciens, l'apparition et la victoire de ces sciences humaines ont sans aucun doute changé de fond en

comble le statut des anciennes disciplines qui portaient les noms *philosophie*, *lettres* et *histoire*. En un sens, pour conserver leur statut, ces dernières ont tenté de ressembler aux nouvelles sciences humaines : cette imitation était à la fois un signe du pouvoir des unes et de l'affaiblissement des autres. Or il y a bien des exemples de ces sciences humaines, mais les exemples les plus intéressants sont les sciences qui n'existaient pas avant Rousseau : je pense à la sociologie, l'anthropologie et la psychanalyse. Or il est possible de montrer que les trois disciplines ont comme père Rousseau.

Pour ce qui est de la sociologie, je me limiterai à signaler qu'Émile Durkheim – et qui est le meilleur juge de la sociologie que Durkheim ? – a écrit un livre qui porte le titre : *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*. Or ce titre quand on y pense un peu est le développement d'une phrase de Rousseau que tous connaissent, même ceux qui n'ont jamais lu Rousseau. « L'homme est né bon, c'est la société qui le corrompt. » Dans une forme amoralisée, cette phrase devient : « L'homme est malléable à peu près infiniment, c'est la société qui le forme. » Ce qui veut dire que l'étude aussi objective que possible de la société (et voilà ce que prétend être la sociologie) est la discipline la plus importante parce que c'est l'homme, transformé de mille et une façons par les sociétés dans lesquelles il vit, qui produit les sciences, les techniques et tout ce qui s'ensuit, et donc ce par quoi il transforme le monde et lui-même : l'homme ne peut se connaître que par la société qui le corrompt, le forge ou l'humanise.

Je passe à deux cas plus intéressants encore. Le premier est important parce que Rousseau y apparaît comme le seul fondateur, au lieu de partager le titre avec Montesquieu. Je pourrais encore une fois citer un expert, à savoir Claude Lévi-Strauss qui, dans un article intitulé, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » (*Anthropologie structurale deux*, 1973, pages 45-56), expose l'idée que je propose ici.

Je préfère offrir une preuve plus simple et plus directe : les mots mêmes de Rousseau. Dans une longue note du *Second Discours*, qui sera étudié ce semestre, Rousseau écrit : « On admire la magnificence de quelques curieux qui ont fait ou fait faire à grands frais des voyages en Orient avec des savants et des peintres, pour y dessiner des masures et déchiffrer ou copier des inscriptions ; mais j'ai peine à concevoir comment dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances, il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie, tous deux aimant la gloire et aspirant à l'immortalité, dont l'un sacrifie vingt mille écus de son bien et l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage autour du monde, pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs, et qui, après tant de siècles employés à mesurer et considérer la maison, s'avisent enfin d'en vouloir connaître les habitants. / ... Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'Empire de Maroc, la Guinée, les pays des Gaffres, l'intérieur de

l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabres, le Mogol, les rives du Gange, les Royaumes de Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie et surtout le Japon ; puis dans l'autre hémisphère, le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin ; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle morale et politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre. »

Je reprends ce texte en l'expliquant un peu. Rousseau demande, exige même, le développement systématique d'un savoir qui n'est rien de plus, mais rien de moins, que l'anthropologie. Or cette discipline est rendue nécessaire par l'idée de l'homme que Rousseau développe dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: les hommes primitifs sont intéressants comme jamais auparavant dans l'histoire de la réflexion humaine parce que Rousseau a établi, ou en tout cas a réussi à imposer, l'idée que l'origine de l'homme est le moment de sa *naturalité* et donc les hommes originels ou primitifs sont des hommes plus humains ou plus purs. Car dans le *Second Discours*, Rousseau peint le portrait saisissant du bon sauvage, et il prêche l'idée que l'homme n'est lui-même que pour autant qu'il demeure fidèle à lui-même, par un processus mystérieux dont

Rousseau a la cl. Or si le bon sauvage est important, si l'homme sauvage est l'homme vérité, l'anthropologie devient importante. Or elle l'est devenue au point de remplacer la sociologie qui avait transformé l'histoire. En tout cas, qui peut dire aujourd'hui ce qui distingue un cours d'anthropologie religieuse d'un cours de sociologie religieuse et d'un cours d'histoire religieuse ? Pour ce qui est de l'homme sauvage, je suggère aux cinéphiles ici présents de voir (ou de revoir) un film de François Truffaut intitulé *L'Enfant sauvage* : on y verra beaucoup de la pensée de Rousseau (ou des images et des émotions qui se trouvent au cœur de sa pensée), ce qui pourrait donner une méthode de lecture des autres films de Truffaut, un des maîtres de ce qu'on a appelé La Nouvelle Vague.

Mais il y a plus... Et le troisième exemple peut intéresser parce qu'il est nouveau. En tout cas, je ne l'ai jamais vu proposer. Rousseau, et non Freud, est le père de la psychanalyse. Sans doute Freud est-il celui qui a créé la psychanalyse et qui l'a imposée comme discipline et peut-être comme discipline fondamentale. Mais Rousseau est le premier à avoir imaginé une discipline semblable.

Qu'on en juge. Dans les *Confessions*, Rousseau explique, à un moment donné (au livre neuvième), les études qu'il avait décidé de poursuivre lors de sa retraite du monde parisien, des études et des publications qu'il ne put jamais mener à terme. « J'en méditais une troisième dont je devais l'idée à des observations faites sur moi-même, et je me sentais d'autant plus de courage à l'entreprendre que j'avais

lieu d'espérer faire un livre vraiment utile aux hommes, et même un des plus utiles qu'on pût leur offrir, si l'exécution répondait dignement au plan que m'étais tracé. L'on a remarqué que la plupart des hommes sont dans le cours de leur vie souvent dissemblables à eux-mêmes et semblent se transformer en des hommes tout différents. Ce n'était pas pour établir une chose aussi connue que je voulais faire un livre : j'avais un objet plus neuf et même plus important. C'était de chercher les causes de ces variations et de m'attacher à celles qui dépendaient de nous pour montrer comment elles pouvaient être dirigées par nous-mêmes pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous... / En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenaient ces diverses manières d'être, je trouvai qu'elles dépendaient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs et que, modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions en nous, sans nous en apercevoir, dans nos idées, dans nos sentiments, dans nos actions mêmes, l'effet de ces modifications. Les frappantes et nombreuses observations que j'avais recueillies étaient au-dessus de toute dispute, et par leurs principes physiques, elles me paraissaient propres à fournir un régime extérieur qui, varié selon les circonstances, pouvait mettre ou maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu. Que d'écarts on sauverait à la raison, que de vices on empêcherait de naître si l'on savait forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent! [...] Telle était l'idée fondamentale dont j'avais déjà jeté l'esquisse sur le papier et dont j'espérais un effet d'autant plus sûr pour les gens bien nés qui, aimant sincèrement la vertu, se

défient de leur faiblesse, qu'il me paraissait aisé d'en faire un livre agréable à lire, comme il l'était à composer. »

Encore une fois, je reprends le texte lu en l'expliquant. Rousseau décrit ici la psychanalyse à la fois dans son fondement théorique (les traces des événements antérieurs sur le cœur, leur disparition dans un fond inconscient pourtant recouvrable), dans ses moyens (agir sur le mécanisme psychologique par des moyens non biologiques) et dans son but (résoudre les conflits entre les sentiments et la raison, rendre la bonté et le bonheur spontanés). On peut même dire que les derniers écrits autobiographiques de Rousseau, les *Confessions*, les *Dialogues* et les *Rêveries*, sont les premiers documents psychanalytiques de l'histoire humaine².

À partir de ces remarques (témoignages de grands penseurs, signes de l'influence directe de Rousseau sur le monde contemporain), chacun peut croire avec une certaine probabilité que l'étude de Rousseau en vaut la peine. J'ajoute, ou plutôt je répète, que comme le disent les Anglais : « *The proof of the pudding is in the eating.* » Soit : seule l'expérience des écrits de Rousseau permet de conclure que ces suggestions sont valides.

Je passe donc à un autre point.

2. Pour saisir l'audace et la nouveauté de ce que propose ici Rousseau, il faudrait sans doute comparer sa proposition à ce que les psychologues anciens (par exemple, Platon dans le *Banquet*), chrétiens (Augustin dans les *Confessions*) et modernes (Descartes dans le *Traité des passions*) avaient mis en place.

Les thèmes.

Quels sont les thèmes principaux de la pensée de Rousseau, ou du moins sur quels thèmes porteront les remarques faites ici? Rousseau prétend que toute sa pensée est politique. C'est ce qu'il dit à Christophe de Beaumont lorsqu'il se défend et défend son œuvre après que celui-ci l'ait attaqué en 1762. Il faudrait lire ce texte, mais je ne l'examine pas, entre autres parce qu'il est trop long. Par bonheur, Rousseau le dit aussi dans les *Confessions* de façon lapidaire. Parlant des deux premiers *Discours*, il écrit: «J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être.» Soit dit en passant, voilà une autre façon de dire «l'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt».

Ainsi le *Second Discours* ou *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* traite de toute une série de questions politiques: la nature de la loi et son mode de *production* légitime, l'origine de l'inégalité, le fondement de la société et sa fondation historique.

Mais il faut comprendre d'abord que pour Rousseau la politique est une chose large, bien plus large qu'on entend d'ordinaire par ce terme. Il s'intéresse au politique (l'emploi du masculin n'est pas une erreur), soit à la politique dans toutes ses dimensions, ce qui inclut la morale, la religion, l'éducation (d'où son livre *Émile ou de l'éducation*), les sciences et les arts (d'où

son *Discours sur les sciences et les arts*) et bien d'autres choses encore, comme l'économie, la censure et les relations internationales. De plus, il faut comprendre que toutes ces questions sont liées entre elles selon Rousseau : on ne peut pas parler de la politique sans parler de Dieu et de morale ; on ne peut parler d'éducation et de culture sans parler de politique, et donc de Dieu et de morale. Pour employer un terme qui devient de plus en plus populaire, Rousseau traite de la question théologico-politique. C'est de cette question que traite par exemple Rémi Brague dans son livre. « *La Loi de Dieu : une histoire philosophique d'une alliance* ». Dans ce texte, il explique tout ce qu'inclut le thème théologico-politique. Soit dit en passant, il suggère qu'on change le mot et qu'on dise théo-politique ou même théio-politique. En quoi, je crois qu'il a raison, même si je suis persuadé qu'il n'aura pas gain de cause.

En somme, les thèmes de Rousseau, ses thèmes politiques dans le sens large, sont, entre autres, la justice et la loi, le bien et Dieu et le vrai et l'éducation. Il va de soi que dans ce cours il faudra parler de toutes ces questions, et plus qu'en passant. Je me permets de suggérer qu'il y a pourtant un thème qui est plus important encore : celui de la connaissance de l'être humain. C'est du moins le thème qu'il souligne dans chacune des trois œuvres qu'il a dit être ses plus importantes.

Ainsi dans le *Premier Discours*, il écrit : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts ; dissiper, par

les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé ; s'élever au-dessus de soi-même ; s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes ; parcourir à pas de géant ainsi que le Soleil la vaste étendue de l'Univers ; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. »

Puis dans le *Second Discours*, il écrit : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme, et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des moralistes. »

Et enfin, dans l'*Émile*, il écrit entre autres : « Il faudrait pour en [de l'éducation] juger le voir tout formé ; il faudrait avoir observé ses [de l'homme] penchants, vu ses progrès, suivi sa marche : il faudrait en un mot connaître l'homme naturel. Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lu cet écrit. »

Qu'en est-il donc de ce cours ? Ce cours est un cercle, ou plutôt un cercle avec des rayons et des arcs ; il a un centre dont partent plusieurs rayons qui découpent des arcs sur un cercle. Le cercle, c'est l'ensemble du cours et des remarques qui seront faites. Les rayons, ce sont les thèmes, comme l'éducation, le vrai, le juste, l'égalité, la famille, le savoir, la religion, la loi et ainsi de suite. Le centre est la question de l'homme.

Les œuvres.

Mais pour *faire* ce cours, pour faire le tour de ce cercle, quelles œuvres faut-il étudier ? J'ai déjà signalé que j'examinerai deux textes, avec quelques autres qui les développent : le *Discours sur les sciences et les arts*, ou *Premier Discours*, et le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ou *Second Discours*. Dans un monde idéal, j'ajouterais l'*Émile*. Pourquoi ces trois textes-là ? Pourquoi par exemple ne pas lire *Du contrat social* ? Car c'est *Du contrat social* qu'on présente lorsqu'on présente Rousseau en tant que penseur politique. Or je veux bel et bien présenter Rousseau en tant que penseur politique.

La raison principale est ce que Rousseau a écrit en 1762, au moment où il avait écrit et publié tous ses écrits principaux, dont le *Contrat social*. Dans une lettre à Malesherbes le *censeur* de la France, Rousseau fait un résumé de son œuvre et déclare que sa pensée est le fruit de ce qu'on appelle l'illumination de Vincennes : « Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités, qui, dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir le *Premier Discours*, celui sur l'inégalité et le trait de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout. » Non seulement Rousseau prétend que ces trois textes sont les plus importants, mais encore qu'ils doivent être lus pour ainsi dire ensemble : si sa pensée est une parce qu'elle est venue lors d'une illumination massive et brève, ce sont ces trois textes qui incarnent le mieux cette unité en eux-mêmes et ensemble.

Encore une fois, je tiens à le dire, à le souligner et à le souligner d'un double trait, ce n'est qu'en lisant et en réfléchissant par soi que chacun pourra savoir en vérité si ce que Rousseau prétend est vrai ou peut être vrai. Ce sera d'ailleurs un des thèmes de la lecture qui sera faite : l'unité de la pensée de Rousseau et l'unité particulière de ces œuvres.

La méthode.

Il faut donc lire Rousseau et lire ces textes en particulier. Que signifie au juste ce terme *lire*, que j'emploie depuis le début de cette présentation ? Il ne s'agit pas de le prendre au sens premier : tout le monde peut lire ; enfin, tous ceux qui se rendent à l'université savent lire, dans le sens de déchiffrer un texte écrit. Ici, dans ce cours, le terme sera pris dans un sens philosophique. Ce qui conduit à une question philosophique : qu'est-ce que lire ? Pour le dire autrement, la question « pourquoi lire Rousseau ? » est devenue « comment lire Rousseau ? »

Pour répondre à cette question, je propose l'avis de deux philosophes et de deux philosophes qui croient que Rousseau est un penseur important, soit Kant et Nietzsche.

Dans son cours « Anthropologie », Kant décrit de façon magistrale l'art de lire à la manière des philosophes. « En ménageant la grande diversité des esprits dans la manière de voir les mêmes objets et de se voir entre eux, en engendrant le frottement de ces esprits les uns

contre les autres, leur association autant que leur divorce, la nature produit, sur le théâtre des observateurs et des penseurs de toute espèce, un spectacle qui vaut d'être vu. Pour la classe des penseurs, on peut faire des maximes suivantes des commandements immuables : 1° Penser *par soi-même*. 2° Se mettre (dans la communication avec les humains) en pensée à la place de tout *autre*. 3° En tout temps, penser *en accord avec soi-même* (§ 59).»

En somme, selon Kant, il y a les choses sans doute, mais il y a aussi la façon de voir les choses, et il y a la façon de les comprendre non seulement chacune par soi, mais encore, mais surtout, toutes ensemble ou toutes dans le Tout, et donc il y a la façon de les penser dans leurs fondements. Or cette façon de les comprendre n'est pas unique ; plutôt, l'histoire montre qu'il y a eu plusieurs façons de les comprendre. En revanche, cette multiplicité n'est pas une source de découragement pour «la classe des penseurs» ; au contraire, c'est là où se situe leur tâche, une tâche agréable, qui a les caractéristiques d'une pièce de théâtre. Elle a les caractéristiques d'une pièce de théâtre, non seulement parce qu'elle est agréable, mais parce qu'elle comporte un dialogue : parfois, les penseurs, ou leurs pensées, se rencontrent pour tomber d'accord, plus souvent encore, lors de cette rencontre, il y a divergence, voire opposition, pour ne pas dire engueulade. Le point d'unité de la pièce de théâtre de la pensée est la scène de l'intelligence de celui qui écoute, ou plutôt qui lit, les différentes pensées, ou les propos des penseurs. Car on ne pas entendre les grands penseurs : on les lit parce qu'il est

rare de connaître de près un grand penseur, et il est impossible d'en connaître deux. Il faut donc écouter (ou plutôt lire) l'un pour le comprendre comme il se comprend, puis écouter (ou plutôt lire) l'autre en se souvenant ce que dit (ou plutôt écrit) l'un et enfin penser pour soi-même, et non pas en abandonnant la partie, en choisissant paresseusement un maître qui pense pour soi. Je dis « d'abord », « ensuite » et « enfin », mais dans les faits, toutes ces actions se font ensemble.

Voilà donc ce qu'il s'agira de faire dans ce cours. Or Rousseau pense en opposition et en accord avec différents penseurs ou différentes pensées qui sont venues avant lui. On pourrait les classer sous plusieurs rubriques, comme les modernes, les chrétiens et les anciens. Pour illustrer chacun de ces groupes, je mentionne Hobbes, Bossuet et Platon. Il faudra donc en tout temps signaler en quoi les œuvres de Rousseau se rapprochent d'œuvres comme la *République*, le *Discours universel sur l'histoire* ou le *Léviathan*, ou s'y opposent ou les oublient.

Or malgré le désaccord entre Kant et Nietzsche au sujet de Rousseau, les deux s'entendent sur la lecture philosophique des œuvres philosophiques. Comme il se doit, le texte de Nietzsche est moins rigoureux que celui de Kant, ce qui ne veut pas dire qu'il est moins profond. Surtout, si on n'oublie pas l'essentiel de ce que suggère Kant, on se rend vite compte que Nietzsche, qui parle d'une manière si différente de son prédécesseur, dit la même chose que lui.

« **La course aux enfers** / Moi aussi, j'ai été aux enfers comme Ulysse et j'y serai souvent encore ; et pour pouvoir parler à quelques morts, j'ai non seulement sacrifié des béliers, je n'ai pas non plus ménagé mon propre sang. Quatre couples d'hommes ne se sont pas refusés à moi qui sacrifiais : Épicure et Montaigne, Goethe et Spinoza, Platon et Rousseau, Pascal et Schopenhauer. C'est avec eux qu'il faut que je m'explique, lorsque j'ai longtemps cheminé solitaire, c'est par eux que je veux me faire donner tort et raison, et je les écouterai, lorsque, devant moi, ils se donneront tort et raison les uns aux autres. Quoi que je dise, quoi que je décide, quoi que j'imagine pour moi et les autres : c'est sur ces *huit* que je fixe mes yeux et je vois les leurs fixés sur moi. – Que les vivants me pardonnent s'ils m'apparaissent parfois comme des ombres, tellement ils sont pâles et attristés, inquiets, et, hélas ! tellement avides de vivre ; tandis que ceux-là m'apparaissent alors si vivants, comme si, *après* être morts, ils ne pouvaient plus jamais devenir fatigués de la vie. Mais c'est *l'éternelle vivacité* qui importe : que nous fait la « vie éternelle », et, en général, la vie (*Opinions et sentences mêlées*, § 408) ! »

Nietzsche *répète* Kant, ai-je ; je m'explique et j'explique son texte. Le sacrifice des béliers et de son propre sang, c'est l'effort de la réflexion ; le dialogue entre les couples d'hommes, c'est la comparaison entre les pensées ; la descente aux enfers, c'est la prise en charge personnelle de la réflexion. En somme, l'image du théâtre est remplacée par une image plus violente et plus soutenue. Lire, c'est écouter une pièce de théâtre, disait Kant de sa façon sobre et claire. Lire, soutient

Nietzsche, c'est faire parler des morts en descendant aux enfers et en risquant sa vie.

J'ajoute seulement que selon Nietzsche (mais aussi selon Kant) on ne vit pas vraiment si on ne s'exerce pas à lire et à réfléchir comme ils le proposent ; sans la philosophie (sans la lecture philosophique), on ne fait que vivoter ou attendre la mort et la vie éternelle. En somme, et pour répéter Nietzsche, durant ce cours, il s'agira de pratiquer l'éternelle vivacité, ou le théâtre des idées.

La difficulté.

Mais pour lire Rousseau, pour entrer en dialogue avec Rousseau, pour penser à partir de Rousseau, il faut se rendre compte de façon explicite, et pour ainsi dire active, d'un aspect de cet exercice, qui n'est que suggéré par Kant et Nietzsche. Voici donc.

La lecture philosophique est difficile. Elle est difficile en soi : les questions de la justice et de la religion, mettons, sont complexes et assez élevées, ou difficiles en elles-mêmes. Mais il y a plus encore : ces questions sont difficiles parce que les êtres humains, tous les êtres humains, ont déjà des réponses ; les questions doivent être raffermies, ou répétées, pour qu'elles soient entendues en vérité, et pour que la réflexion soit entreprise pour de vrai. Car ces réponses sont ancrées en chacun au point où il est juste de dire que chacun *est* les réponses à ces questions : tout ce qu'un être humain fait, a fait et projette de faire est commandé par les réponses qu'il a déjà à ces questions ; tout ce

qu'il fait, et donc tout ce qu'il ne fait pas, et donc ce qu'il dit et ne dit pas, et donc tout ce qu'il ressent et ce qu'il réprime ou cache ou se cache au tréfonds de son cœur avant qu'il ne pense, parle ou agisse, tout ce qu'il fait quand il est seul, mais aussi avec les autres, ce qui veut dire toutes les promesses qu'il a faites et toutes les images que tous les autres se font de lui, ces images qui fascinent chacun, tout cela est en jeu dans les réponses à ces questions. Pour le dire autrement encore, perdre même pendant un instant ses réponses, c'est se perdre et pour ainsi dire mourir, et qui veut mourir ou ne plus être.

En somme, lire Rousseau comme je projette de le lire, c'est remettre toute sa vie en question. Si quelqu'un n'est pas convaincu de ce que je viens de dire, je ne sais pas ce qu'il fait ici : ce cours sera inutile ; il perd son temps et le mien. Sans parler de l'argent des contribuables qui paient mon salaire faramineux.

Or – et j'en viens à la difficulté de lire Rousseau – parce que chacun est en jeu à tout moment de cette lecture de Rousseau, il y aura de secrètes résistances qui opéreront à tout moment contre certaines des idées que Rousseau proposera. Je me limite à un seul exemple.

Je suis avec des étudiants de l'université Laval, ou des étudiants de l'UTAQ. Ceux qui sont devant moi croient donc que l'éducation, et en particulier l'étude rationnelle des questions humaines, est une bonne chose. Pour le dire simplement : chacun ici présent est fier d'être à l'université, et chacun pense qu'il fait bien et qu'il se fait du bien. Or une des thèses importantes

de Rousseau, celle qui sera l'objet du prochain cours, est la suivante : le développement des sciences et des arts, et donc les études universitaires, corrompt la plupart des hommes ; elles affaiblissent les sociétés où elles sont pratiquées ; elles mènent par un chemin court au malheur personnel et public, ou du moins à une vie personnelle et publique moins pleine. Je suis d'avis que tout en chacun de ceux qui sont ici présents, pour ainsi dire ses molécules ne sont pas d'accord avec cette thèse capitale de Rousseau. Ce cours exigera de chacun qu'il pense contre ses molécules, contre lui-même, et que cette pensée contre soi se passe au plus intime de soi-même. C'est comme si je demandais à quelqu'un de tenir une chaise à bout de bras : n'importe qui peut le faire pendant trente secondes, mais il ne faut pas imaginer qu'on peut le faire pendant bien longtemps, sans fournir un effort considérable.

Il y a plus encore. Cette tâche déjà difficile, et difficile par rétroaction, est rendue plus difficile du fait que, comme Rousseau le reconnaît à plusieurs reprises, il n'a pas tout dit de façon à se faire comprendre de tous. Une fois averti de cette possibilité, je suis persuadé que chacun sera capable de trouver de nombreux passages où Rousseau avoue, avec plus ou moins de clarté, en toutes lettres ou entre les lignes, qu'il écrit entre les lignes ; de toute façon, je reviendrai sur cette question à quelques reprises.

En revanche, il faudrait donner au moins une fois une preuve claire que tel peut être le cas. Heureusement pour moi, il y en a au moins un. Dans un texte écrit pour défendre le *Discours sur les sciences et les arts*

contre les attaques des intellectuels de son temps (je serais tenté de les appeler les universitaires de son époque), donc dans la *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, Rousseau avoue ceci : « Ayant tant d'intérêts à combattre, tant de préjugés à vaincre et tant de choses dures à annoncer, j'ai cru devoir pour l'intérêt même de mes lecteurs, ménager en quelque sorte leur pusillanimité et ne leur laisser apercevoir que successivement ce que j'avais à leur dire. Si le seul discours de Dijon a tant excité de murmures et causé de scandale, qu'eût-ce été si j'avais développé du premier instant toute l'étendue d'un système vrai mais affligeant, dont la question traitée n'était qu'un corolaire ? ... / Quelques précautions m'ont donc été d'abord nécessaires, et c'est pour pouvoir tout faire entendre que je n'ai pas voulu tout dire. Ce n'est que successivement et toujours pour peu de lecteurs que j'ai développé mes idées. Ce n'est point moi que j'ai ménagé, mais la vérité, afin de la faire passer plus sûrement et de la rendre utile. Souvent je me suis donné beaucoup de peine pour tâcher de renfermer dans une phrase, dans une ligne, dans un mot, jeté comme au hasard, le résultat d'une longue suite de réflexions. Souvent la plupart de mes lecteurs auront dû trouver mes discours mal liés et presque entièrement décousus, faute d'apercevoir le tronc dont je ne leur montrais que les rameaux. Mais c'en était assez pour ceux qui savent entendre, et je n'ai jamais voulu parler aux autres. »

Qu'on soit d'accord ou non avec les tactiques pédagogiques de Rousseau, qu'on soit d'accord ou non avec l'idée de la vie intellectuelle qui sous-tend sa

stratégie, il faut être ouvert à la possibilité que la lecture de Rousseau soit plus difficile encore que ce qui a lieu dans les autres cours de philosophie ou d'une autre discipline, et que cette difficulté tienne en partie à la pédagogie ou à la rhétorique de Rousseau.

Je note cependant que Rousseau ne dit pas qu'il est incompréhensible (ce serait alors impossible de le comprendre, comme en principe, et la tâche que j'entreprends serait absurde); de plus, le fait qu'il a écrit indique qu'il voulait être entendu et qu'il voulait éclairer ou du moins affecter les humains pour le mieux; il est donc possible de le comprendre, mais il faut y mettre de l'énergie, du temps et de l'intelligence. En somme, et pour en finir avec ce point, il n'est pas facile de sortir de la caverne, dont parlait Platon, ou il n'est pas facile de faire de son âme le théâtre d'une discussion philosophique, comme le voulait Kant, ou il n'est pas facile de descendre aux enfers pour parler avec les grands morts qui discutent entre eux.

La suite des cours.

Chaque semaine, il s'agira de discuter de quelques pages de l'œuvre de Rousseau. Mais si on réussit à comprendre les grands thèmes de Rousseau et, grâce à lui, la réalité telle qu'elle apparaît à chacun, ce ne sera pas parce qu'on aura réussi à comprendre de fond en comble telle ou telle œuvre.

Il y a plusieurs raisons à cela, et d'abord mon incapacité: je lis Rousseau depuis plus de trente ans; je réfléchis avec lui depuis tout ce temps; j'en ai traité

au cégep et à l'université, dans des livres et dans des conférences, dans des groupes de lecture ; or je suis sûr que je ne puis pas expliquer, à ma satisfaction, une seule de ses œuvres. Néanmoins à force de le fréquenter dans les textes qu'il a déterminés lui-même comme ses œuvres principales, je sais que j'ai beaucoup appris de lui. C'est ce que je tenterai encore une fois de faire ici.

Mais en conséquence, il ne s'agit pas de promettre que je proposerai une interprétation définitive et rigoureuse et scientifique, comme on dit, des textes. Pour le dire autrement, je m'attends non pas à ce que je domine ou que chacun domine les textes lus, mais que tous soient dominés et touchés et peut-être transformés par Rousseau, auteur des textes. Que chacun soit averti et qu'on avance avec précaution.

La suite des rencontres sera consacrée d'abord au *Discours sur les sciences et les arts*. Il faut donc lire pour les prochaines rencontres.

Ensuite viendra une lecture, une présentation et une discussion la *Préface au Narcisse*, écrite par Rousseau pour expliquer et défendre son *Premier Discours*. Il a écrit plusieurs textes semblables, mais il est clair, à la lecture du texte et d'après le témoignage même de Rousseau, que la *Préface au Narcisse* est le texte apologétique (dans les deux sens du terme) le plus important du *Discours sur les sciences et les arts* parce que le mieux fait.

Puis viendra la *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*. Ce texte est peu connu et peu commenté. Rousseau n'en dit rien ailleurs, même dans sa correspondance. Il a été trouvé parmi ses papiers et publié après sa mort. Mais il a l'avantage de montrer comment les thèmes du *Premier Discours* conduisent aux analyses subséquentes et en particulier celles de l'*Émile*, et de cette partie de l'*Émile* que Rousseau considérait la plus importante sur le plan pratique, à savoir la *Profession du Vicaire savoyard*. Comme je n'aurai pas les moyens de parler de ladite profession, je tiens à en introduire le thème grâce à la *Fiction*. Ce texte a aussi l'avantage de montrer comment, en pleine conscience, Rousseau situait ses réflexions politiques ou sociopolitiques ou anthropologiques dans un contexte plus large, soit philosophique ou métaphysique. (Ceux qui prisent Kant devraient trouver la lecture de ce texte tout à fait passionnante.)

La suite des rencontres sera consacrée d'abord aux textes introductifs du *Second Discours* ou *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Il faudra donc les lire et préparer des questions et commentaires, comme lors des semaines précédentes. On a tendance à oublier ces textes pour passer aux deux parties du Discours ; je voudrais au contraire qu'on s'y arrête parce qu'ils rendent les parties principales plus compréhensibles. Viendra enfin l'analyse des dites parties principales.

S'il est possible, je ferai à la toute fin quelques remarques en guise de conclusion. Voilà donc le parcours qui sera le mien pendant les semaines à

venir, un parcours que chacun suivra selon ses besoins.

Chacun trouvera dans les pages offertes au début du cours la division des textes de Rousseau. Car je suis persuadé que les textes de Rousseau ont une structure précise qu'on peut déceler si on en prend la peine. Je suggère à chacun de tirer profit de mes suggestions en les utilisant pendant qu'il lit le texte : on comprend quelque chose, une thèse, quand on peut le décortiquer ; c'est quand on peut défaire et refaire une chose, quand on en saisit la mécanique, qu'on peut prétendre la connaître un peu, et il en va de même pour les idées. J'espère que chacun utilisera, et surtout utilisera intelligemment, ce que je propose ; j'espère en somme que chacun vérifiera si ce que je propose est solide. Il est possible que l'ordre que j'ai cru découvrir soit inexact ou incomplet ; mais il est probable que si on se donne la peine de vérifier mes suggestions, on en tirera profit.

Enfin, je lirai les textes à partir de l'édition que j'en ai faite. Mais toute édition un peu sérieuse fera l'affaire. L'édition définitive et reconnue dans le monde universitaire est celle de la Pléiade.

La biographie de Rousseau.

Heidegger dans un cours qu'il donna sur Aristote aurait dit ceci : « Nous voici arrivés au moment où on traite de la biographie du philosophe que nous étudions. Aristote est né ; il a pensé ; il est mort. » Par-delà le plaisir de proférer une boutade, Heidegger voulait dire

que l'étude d'un penseur est d'abord et avant tout, pour ne pas dire seulement, l'étude de sa pensée. Il voulait sans doute aussi signifier que ne sont pas valides les explications d'une pensée par la vie ou, ce qui revient au même, par la psychologie de l'homme.

Même si on était d'avis que la pensée peut et doit s'expliquer par la biographie ou la psychologie, ajouterai-je pour ma part, il faudrait d'abord établir ce que propose cette pensée pour ensuite la *réduire* à son explication psychologique ou biographique. J'emploie le terme *réduire* parce qu'il me semble que ce genre d'analyse est en vérité réducteur, réducteur de l'être humain qui a découvert et exposé cette pensée et sans doute plus grave encore réducteur de la pensée elle-même: trop souvent, les problèmes que soulève l'exposition d'une pensée, les faits qu'elle souligne, les solutions qu'elle propose pour ainsi dire disparaissent dans les causes qui sont censées les expliquer.

Pour ne donner qu'un exemple, au lieu d'être forcés à penser aux questions, observations et solutions politiques, humaines et sociales que *La Guerre du Péloponnèse* de Thucydide offre, on prétend dominer tout cela et on se contente d'expliquer comment il se fait que Thucydide, un Athénien, un mâle, un païen, a pu et a dû penser des choses aussi étranges que celles qu'on trouve dans son livre épouvantable. C'est-à-dire comment il a pu *oser* penser d'une autre façon qu'un Occidental du troisième millénaire. J'ai dit que son livre est épouvantable parce que c'est vrai et parce que Nietzsche le dit en ajoutant que c'est le meilleur moyen de se libérer de l'influence de Platon. Pour se

déplatoniser, il faut lire la *Guerre du Péloponnèse*, mais pour que ladite *déplatonisation* opère, il faut lire sans expliquer ce livre, et en neutraliser l'effet premier, par une causalité psychologique ou biographique *réductrice*.

Cela étant dit, il est impossible de lire Rousseau sans parler de sa vie avec plus de détails que ne l'a fait Heidegger d'Aristote. Cette impossibilité tient à l'œuvre de Rousseau et à son style et en fin de compte à son idée même de l'homme. D'abord, plusieurs des œuvres les plus importantes de Rousseau sont des *confessions*, ou des textes à forte teneur autobiographiques. Je donne un exemple : pour comprendre la pensée de Rousseau, *Les Dialogues*, ou *Rousseau juge de Jean-Jacques*, sont un des documents les plus utiles ; or c'est un texte où Rousseau décrit de l'intérieur la terrible paranoïa qui a noirci la fin de sa vie.

De plus, comme on le verra sous peu, Rousseau est un auteur qui se présente dans son individualité dans les œuvres les moins personnelles. Voici un exemple, encore une fois, qui se trouve cette fois au tout début de son *Premier Discours*, ou *Discours sur les sciences et les arts*. Rousseau écrit tout juste avant de commencer sa démonstration (car il affirme que ce texte rhétorique [ce discours donc] comporte une démonstration [un discours rationnel solide donc]) : « À ce motif qui m'encourage, il s'en joint un autre qui me détermine : c'est qu'après avoir soutenu, selon ma lumière naturelle, le parti de la vérité, quel que soit mon succès, il est un prix qui ne peut me manquer : je le trouverai dans le fond de mon cœur. » On voit tout de

suite que l'auteur s'investit dans son œuvre, qu'il le fait de façon dramatique et qu'il tient à le faire.

La dernière raison est l'idée même que Rousseau se fait de l'être humain : l'être humain à la manière de Rousseau est un individu, ou une personne (il faut penser à une expression omniprésente depuis quelque temps, soit « droits de la personne »), une personne dont l'histoire joue un rôle énorme, pour ne pas dire essentielle, dans la constitution de sa substance même : on n'est pas le même si on a vécu dans une monarchie ou dans une démocratie, si on est riche ou pauvre, si on est doux ou violent, et surtout, sauf exception, on pense comme on a été et comme on est et comme on a été éduqué le passé et le présent.

Il n'en reste pas moins qu'on ne peut pas, surtout dans un cours d'introduction, passer longtemps à traiter de la vie de l'individu : je m'en tiendrai à ce qui me semble l'essentiel. Ceux qui voudraient aller plus loin consulteront les nombreuses biographies de Rousseau : il s'en écrit une nouvelle, définitive, à tous les dix ans. La toute dernière en lice, publiée en décembre 2005, est *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius* de Leo Damrosch. Il y en aura une nouvelle, tout aussi définitive, sous peu.

Je tiens à rappeler que la source première est de toutes les biographies de Rousseau est *Les Confessions* et la correspondance de Rousseau lui-même. C'est bien mieux écrit, même si c'est souvent rempli de mensonges et d'exagérations. Qu'on lise une biographie de Rousseau, si on en sent le besoin. Mais qu'on lise

les *Confessions* à tout prix.

Voici donc ce qui me semble l'essentiel à savoir.

1712 : naissance à Genève. (république, protestante, sans mère, mauvais père)

1728 : vie de vagabond. (Italie, conversion catholique, Maman, autodidacte)

1742 : à Paris pour réussir. (Encyclopédistes, musicien, secrétaire d'ambassade, Thérèse)

1750 : couronnement du *Premier Discours* : début de la carrière littéraire de Rousseau.

1754 : publication du *Second Discours* : Rousseau se sépare de Paris et des Encyclopédistes.

1762 : publication de l'*Émile* : les années d'exil commencent.

1778 : mort.

1794 : ses cendres sont placées dans le Panthéon.

***Premier Discours* : un peu d'histoire.**

Il s'agit maintenant de lire, c'est-à-dire de penser en lisant, le *Discours sur les sciences et les arts*. J'ai l'intention de faire quelques remarques sur le texte dans son ensemble ou sur le contexte du texte, pour

ensuite aborder différentes thèses de Rousseau dans le *Premier Discours*.

Si on examine la toute première page du *Discours sur les sciences et les arts*, on lit : « Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750 sur cette question proposée par la même académie : Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs par un citoyen de Genève. » On informe donc le lecteur sur les circonstances qui ont présidé à la publication de ce texte. Dans cette première partie, j'ai l'intention d'examiner et de commenter quelques-uns de ces circonstances, celles qui pourraient aider à comprendre le texte même.

Un premier texte a été envoyé à l'Académie de Dijon et a été couronné. Rousseau écrit avec sobriété dans les *Confessions* : « L'année suivante 1750, comme je ne songeais plus à mon discours, j'appris qu'il avait remporté le prix. » Mais surtout le texte une fois publié, grâce aux soins de Diderot, a été couronné par l'opinion publique. Rousseau signale un peu plus loin dans les *Confessions* : « Quand il eut remporté le prix, Diderot se chargea de le faire imprimer. Tandis que j'étais dans mon lit [Rousseau subissait alors une crise d'une maladie chronique qui l'a suivi toute sa vie adulte], il m'écrivit un billet pour m'annoncer la publication et l'effet. " Il prend, me marquait-il, tout par-dessus les nues ; il n'y a pas d'exemple d'un succès pareil. " Cette faveur du public nullement brigüée et pour un auteur inconnu me donna la première assurance véritable de mon talent, dont malgré le sentiment interne j'avais toujours douté jusqu'alors. »

On sent bien la fierté de Rousseau ici, ne serait-ce qu'à travers la description enthousiaste qu'il rapporte de son ami. Mais dans d'autres textes, dont un que je citerai tantôt, Rousseau a dit que ses malheurs datent de ce moment où il est sorti de l'obscurité où il vivait à Paris avec Thérèse (qui produisait tous les ans un bébé qu'on plaçait en adoption, ou du moins chez les « enfants trouvés ») et auprès de Diderot, qui était son ami le plus cher, dont il n'aura aucun autre exemple.

Or ce texte, celui qu'il a envoyé à l'Académie de Dijon et qui sera repris pour être publié, est le résultat d'une sorte d'illumination. Elle ressemble à celle de Pascal, qui *découvrit* alors le Christ et le christianisme et qu'il a décrite dans ce qu'on appelle le *Mémorial* ou à celle de Nietzsche, qui fait la découverte du principe de l'éternel retour et qu'il a décrite dans *Ecce homo*, son propre livre autobiographique, alors qu'il traite de son *magnum opus*, *Ainsi parla Zarathoustra*.

Voici comment Rousseau décrit la chose dans les *Confessions*. « Je pris un jour le *Mercur de France* et tout en marchant et le parcourant je tombai sur cette question proposée par l'Académie de Dijon pour le prix de l'année suivante : « Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs ? » / À l'instant de cette lecture, je vis un autre univers et je devins un autre homme... J'ai un souvenir vif de l'impression que j'en reçus... / Ce que je me rappelle bien distinctement dans cette occasion c'est qu'en arrivant à Vincennes, j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut; je lui en dis la cause, et je lui lus la prosopopée de Fabricius écrite en crayon

sous un chêne. Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées à concourir au prix. Je le fis, et dès cet instant je fus perdu. Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarement. »

On voit que Rousseau se plaint du succès qu'il connut grâce à ce premier texte. On devine aussi que la vision de Rousseau ne concerne pas seulement l'homme, mais encore l'univers, et pas seulement la vérité ou la théorie, mais la vie tout court ou la vie pratique : lors de son *illumination*, Rousseau voit un autre univers, dans lequel l'homme doit vivre, et donc sa vision de l'homme change en corrélation avec sa vision de l'univers ; de plus, encore une fois, cette vision n'est pas quelque chose de neutre, de théorique et rien de plus, parce qu'elle affecte la manière de vivre de Rousseau. « Je devins un autre homme » signifie « je commençai à vivre autrement ». (Attention encore une fois : il est possible que la lecture de Rousseau change la façon de vivre de son lecteur, si Rousseau a réussi à mettre dans ses livres sa vision bouleversante.) Ce qui est sûr : Rousseau cherche à provoquer chez ses lecteurs la transformation qui a eu lieu chez lui et non seulement une *transformation* de leurs opinions. Sans doute, la première ne peut pas avoir lieu sans la seconde, du moins une fois qu'on a été infecté par les idées fausses du siècle des Lumières, mais la première est la *vérité* dans le sens fort.

On voit aussi que la passion et l'émotion ont quelque chose à faire avec cette nouvelle vision ; je crois que ce n'était pas seulement une passion qui accompagnait la vision de l'univers et de l'homme, c'était aussi que la

passion, l'émotion, le sentiment trouvait une place nouvelle, plus importante dans la vie parce qu'elle trouvait une place plus importante dans l'idée de la vie.

Quoi qu'il en soit, le texte qui fut envoyé à l'Académie de Dijon et qui fut couronné est perdu à tout jamais ; car le texte publié et qu'examinent depuis le début les lecteurs du *Premier Discours* a été corrigé, comme l'indique Rousseau. (On a une certaine idée de ce texte grâce au compte-rendu de la réunion faite dans le *Mercur*. On trouvera ce compte-rendu à la fin de l'édition que j'ai faite du texte.) Rousseau dit, dans le troisième paragraphe de son texte publié, qu'il a changé certaines choses avant de publier son texte couronné. Il faut conclure que les notes sont des ajouts et qu'il y a deux additions supplémentaires. Les experts se disputent depuis le début au sujet de ces ajouts ; aucun avis n'a jamais fixé les opinions. J'ai indiqué dans l'appendice de mon édition mon hypothèse au sujet desdits ajouts.

La division du texte.

Voici une division possible du texte. En tout cas, c'est ainsi que je comprends les différents paragraphes ou du moins leur agencement.

Premier Discours

Préface (§ 1-3)

Exorde (§ 4-6)

Première partie

- Résolution du problème proposé (§ 7-15)
- Nouveau problème (§ 16)
- L'histoire soutient la thèse (§ 17-25)
- Quelques sages témoignent en sa faveur (§ 26-33)
- Un signe tiré de la nature (§ 34)
- Les questions de la seconde partie (§ 35)

Deuxième partie

- Les sciences ne sont pas grandes (§ 35-38)
- Les effets des sciences sont mauvais (§ 39-54)
 - L'oisiveté (§39)
 - Le doute (§ 40)
 - Le luxe (§ 41- 43)
 - Le mauvais goût (§ 44-46)
 - La lâcheté (§ 47-50)
 - L'immoralité (§ 51-52)
 - L'inégalité (§ 53-54)
- Remèdes : académies, hommes politiques et conscience (§ 55-61)

La valeur du texte.

Que pense Rousseau de ce texte ? Certes, comme je l'ai indiqué, Rousseau ne l'a jamais renié, au contraire. Il n'en reste pas moins qu'il a exprimé à quelques reprises des réticences au sujet de sa facture. Ainsi dans les *Confessions*, il écrit : « Quand ce discours fut fait, je le montrai à Diderot qui en fut content et qui m'indiqua quelques corrections. Cependant cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre ; de tous ceux qui sont sortis de ma plume, c'est le plus faible de raisonnement

et le plus pauvre de nombre et d'harmonie ; mais avec quelque talent qu'on puisse être né, l'art d'écrire ne s'apprend pas tout d'un coup.» La faiblesse du texte tient, on le voit bien, non pas à ce qui est dit, mais à la manière de le dire, soit à la forme et non à la matière ; cette faiblesse *formelle* consiste à la fois à argumenter mal (c'est donc une faiblesse logique) et à dire mal (c'est donc une faiblesse rhétorique). De plus, Rousseau signale que son texte a été revu par Diderot : Diderot se trouve mêlé à tout quand il s'agit du *Premier Discours* ; il est celui que Rousseau va voir lorsqu'il a son illumination, il révisé le texte et il le fait publier. Cela donne peut-être une mesure de la cassure qu'il y a dans la vie de Rousseau quand Diderot et lui cassent. Mais comme il l'assure lui-même et comme je crois l'avoir perçu à mon tour, cette rupture ne change rien aux thèses de la pensée de Rousseau.

Rousseau, homme supérieur.

Il y a au moins trois autres ajouts en plus de ceux que Rousseau reconnaît dans la préface : la préface elle-même, soit les trois premiers paragraphes de l'œuvre publiée, l'exergue qui accompagne la préface et la page frontispice qui représente Prométhée (celui qui a volé le feu aux dieux et qui l'a offert aux hommes). Selon cette image, le demi-dieu détourne un satyre qui voudrait toucher au feu.



Ch. Bagnoy Sculp.
Satyre, tu ne le connois pas. Voy. note pag. 32.

Cette page frontispice représente l'essentiel du message du *Premier Discours*: les sciences et les arts (représentés par le feu) sont dangereux, sinon pour les hommes du moins pour les quasi-hommes. (Lire la première note de la deuxième partie.) Du même coup, cette page frontispice suggère une idée qui est importante: Rousseau est représenté par Prométhée; Rousseau se voit et se fait voir comme un demi-dieu, soit comme un être qui dépasse de loin ceux à qui il s'adresse. Cette idée est confirmée par au moins deux autres ajouts.

Le deuxième paragraphe³, qui appartient donc à Rousseau pour autant qu'il publie le texte qui a gagné le premier prix du concours, reprend cette idée d'une autre façon. Or que dit-il là? (Lire le §2.) Rousseau distingue entre lui et le public, ou plutôt entre deux sortes de public: il y a des gens qui vivent dans les préjugés et il y a ceux qui y échappent; Rousseau fait partie des seconds, et il s'adresse à ceux qui font partie de cette même classe; en somme, il s'adresse à certains, peu nombreux, qui approuveront ses idées parce qu'elles sont vraies; mais il parle en même temps aux premiers – les Grecs appelaient ces gens *hoi polloi*, les plus nombreux – qui vivent dans les préjugés de leur époque et de leur lieu.

Rousseau va plus loin encore: il dit qu'il y a des gens qui sont parmi les seconds tout en se croyant parmi les premiers. Cela veut dire donc qu'il y a des gens qui se

3. Le renvoi à un numéro de paragraphe se fait à partir de la numération suivie, telle que je l'ai présentée dans mes éditions des *Discours* chez Résurgences.

disent philosophes, mais qui ne le sont pas, des gens qui croient s'être libérés des préjugés de leur temps et de leur lieu, mais qui sont aussi bornés que ceux qu'ils prétendent dépasser. Il y a donc au fond trois classes d'êtres humains auxquels s'adresse le Citoyen de Genève, ou Prométhée.

Cette remarque, faite en passant, deviendra à la longue la grande affaire de la vie de Rousseau : il s'opposera à ses amis les Encyclopédistes lorsque ceux-ci comprendront jusqu'à quel point la position est incompatible avec la leur (ils demeureront des Modernes classiques, partisans de Hobbes, de Locke et de Voltaire) et lorsque Rousseau comprendra que ses amis (dont Diderot surtout) ne réussissent pas à le prendre au sérieux. Rousseau s'opposera à eux non seulement sur le plan des idées, mais encore sur le plan de la vie et sur le plan émotif. En somme, pour reprendre l'image du frontispice, Rousseau se voit comme un Prométhée qui s'adresse à un satyre, un plus qu'humain qui s'adresse à un humain déformé. Et d'une façon ou d'une autre, les philosophes, les Encyclopédistes, ses amis, sont en jeu, tout comme lui.

On notera, de plus, que le texte comporte deux exergues, ou épigraphes. Il y en a deux parce que le premier est celui du livre de Rousseau alors que le second est celui qui servait à identifier Rousseau auprès de l'Académie de Dijon. Je parlerai tantôt du second. Le premier exergue a au moins deux sens. Il faut remarquer d'abord que la citation est tirée d'Ovide, soit un des auteurs qui seront condamnés par l'orateur dans le discours. (Lire le § 19.) Il est piquant de noter

que Rousseau l'écrivain sait citer quelqu'un, et surtout s'appuyer sur le témoignage de quelqu'un, qu'il condamne par ailleurs.

Ensuite, la citation en latin (et donc accessible aux seuls gens qui sont éduqués selon les critères de l'époque) dit : « Je suis barbare ici parce qu'on ne me comprend pas ». Cela signifie en gros : « On trouve que je dis des folies parce qu'on ne me comprend pas. » Rousseau se plaint donc d'avance de ne pas être compris par ses lecteurs. Mais si on remet la citation dans son contexte originel on découvre qu'Ovide se plaint de son exil aux confins de l'Empire romain, c'est-à-dire chez les barbares germains ; la citation signifie alors ceci : « Je ne suis pas un barbare (Ovide est reconnu comme un des plus grands poètes de son temps, mais il est reconnu ainsi à Rome) ; cependant, j'en ai l'air parce que je m'adresse à des barbares de fait qui ne comprennent pas mon langage. » Comprise dans l'un ou l'autre sens, mais surtout dans le second, Rousseau se présente comme un homme supérieur à ses auditeurs, lesquels rejettent ce qu'il propose, non pas parce qu'il dit faux, mais parce qu'ils sont incapables de comprendre.

Une dernière remarque sur cet exergue qui appartient à l'édition du texte qui a gagné le concours : il est bizarre que Rousseau se plaigne d'être rejeté et mal compris alors qu'il vient de gagner le concours et que son livre se fait publier. On pourrait suggérer que l'exergue serait justifié à la condition que Rousseau suppose que les académiciens de Dijon n'ont pas compris en vérité

sa thèse, ou encore que son texte sera attaqué une fois qu'il deviendra public.

Je résume donc ces trois indices, tirés de la page frontispice, de l'exergue et de la préface : il y a des gens qui sont sages, mais incompris des gens ordinaires ; ces sages doivent accepter de ne pas être compris par ceux-là mêmes qu'ils veulent aider. Cette remarque est importante pour une raison bien simple : dans le discours qui suit, Rousseau prétend à plusieurs reprises qu'il est un homme ordinaire et qu'il n'est pas du tout être un homme sophistiqué. J'examine maintenant quelques-uns de ces passages.

Rousseau, homme ordinaire.

Dès le §4, il se présente comme un ignorant honnête. (Lire le §.) Et cette impression, qui est renforcée par plusieurs suggestions du discours, est confirmée par les derniers mots du texte. (Lire les §60 et 61.) Selon ce qu'il dit ici, Rousseau fait partie des hommes vulgaires ou des âmes simples, ceux qui n'ont pas talent, ceux qui n'ont pas (et ne doivent pas avoir) l'intention de s'immortaliser par les œuvres intellectuelles.

On pourrait conclure de cette confrontation de passages que Rousseau se contredit, peut-être parce qu'il ne s'est pas relu ou encore, ce qui revient à peu près au même, parce qu'il est un penseur médiocre qui ne remarque pas ce que tout un chacun peut remarquer sans difficulté. Mais on pourrait conclure aussi que Rousseau joue un jeu dans son texte : il se présente comme un écrivain sophistiqué dans la

préface et dans les notes, mais comme un homme ordinaire dans le corps du texte, soit dans le discours prononcé devant une assemblée. En somme, il y a deux Rousseau, celui qui écrit et un autre qui est son personnage, son porte-parole.

Une comparaison pourrait servir ici. Je prends Racine, que Rousseau admirait on ne peut plus, pour le comparer à Rousseau lui-même. Ce maître du théâtre français a publié des pièces de théâtre précédées de préfaces. Dans une préface, c'est Racine qui parle, mais dans la pièce elle-même, ce sont ses personnages qui parlent, personnages avec lesquels il n'est peut-être pas d'accord ou avec lesquels il est d'accord en partie tout en étant d'accord avec d'autres personnages. Sans doute, Racine parle-t-il à travers ses personnages, et en lisant bien ou en écoutant bien ce qu'ils disent, on découvre ce que Racine veut que l'on comprenne par eux; mais il serait imprudent d'identifier Racine à Britannicus, par exemple, ou à Phèdre, même si les pièces de théâtre où ils apparaissent portent leur nom. Pour revenir à Rousseau maintenant, on pourrait lire le *Premier Discours* en supposant que l'écrivain Rousseau crée un personnage Rousseau, l'orateur, qui donne le bon exemple et qui donne certaines réponses de Rousseau l'auteur, mais qui n'est malgré tout qu'un personnage inventé par l'auteur.

Les citations de Rousseau.

Cette remarque permet de comprendre une des curiosités du texte, soit le personnage de Socrate. À un moment donné, l'orateur fait témoigner Socrate en

faveur de la thèse qu'il soutient. Cela se fait aux § 26 à 30. On y trouve une citation trafiquée de l'*Apologie de Socrate*. Car tout le monde connaît cette citation ; mais peu de gens remarquent que Rousseau l'a changée, voire l'a transformée.

Dans le texte de Platon, Socrate rappelle qu'il a passé sa vie à interroger ses concitoyens au sujet du bien et du mal, du bonheur et de la vertu et de questions semblables, ce que tous connaissent tous, du moins tous ceux qui ont lu deux ou trois dialogues de Platon. Mais le Socrate de Platon dit qu'il avait questionné les hommes politiques démocrates d'Athènes, les poètes et les artisans. Le Socrate de Rousseau ne remet pas en question les démocrates ; il se limite à questionner les poètes et, on peut le remarque sans difficulté, les artistes. (Dans l'*Émile* et ailleurs, Rousseau distingue en toutes lettres les artisans et les artistes.) Or le troisième paragraphe de cette citation trafiquée vise, dans l'original, non pas les artistes, mais les hommes politiques.

Donc le Socrate de Rousseau est un partisan des gens ordinaires et des démocrates, mais il est un adversaire des poètes et des artistes qui se prétendent supérieurs en raison de leurs arts. Par opposition et pour rendre les choses claires, le Socrate de Platon n'épargnait ni les politiciens démocrates d'Athènes ni les gens ordinaires qui étaient des artisans et non des artistes.

Cela est d'autant plus intéressant que quelques lignes avant, le même orateur (Rousseau personnage de Rousseau dans l'hypothèse) avait fait la critique de

Socrate, du moins du Socrate des dialogues de Platon. (Lire le § 23.) Quel est le meilleur exemple de l'homme oisif, qui passe son temps à raisonner, à disputer sur le souverain bien et la vertu, à mépriser ceux qui ne savent pas répondre à ses questions ? C'est Socrate, cela va de soi. Or l'orateur ne dit pas que c'est Socrate qui faisait ces choses, sans doute parce qu'il veut utiliser son témoignage. On dirait que de même qu'il y a deux Rousseau, de même il y a deux Socrate dans le texte du *Premier Discours*. Je suggère même qu'il y a deux Socrate, parce qu'il y a deux Rousseau.

Ces remarques ne sont pas oiseuses : elles conduisent à une des idées cruciales de Rousseau. La question posée par l'Académie de Dijon est la suivante : le développement des sciences et des arts fait-il du bien ? La réponse de Rousseau n'est pas oui ; elle n'est pas non ; sa réponse est « ça dépend pour qui ». Je reviendrai sur cette question après avoir fait une dernière remarque sur le texte en général.

Le second exergue.

Le texte du discours de l'orateur est précédé d'un second exergue. Ce deuxième exergue lui aussi a deux sens. Il faut d'abord noter que cette seconde citation servait lors du concours à identifier l'auteur : dans une lettre scellée portant cette citation et qui accompagnait le texte envoyé, Rousseau donnait son nom et son adresse. La citation est tirée de livre *De l'art poétique* d'Horace. La citation a encore une fois deux sens. « Nous sommes trompés par l'apparence du droit (ou du correct) » signifie dans le contexte du *Premier Discours*

que les hommes se laissent tromper par les apparences et tombent dans le piège de la beauté pour accepter les sciences et les arts et se faire du tort. Rousseau répète cette idée dès le § 13. (Le lire.) Donc l'exergue annonce une idée cruciale du texte.

Mais si on remet la citation dans son contexte originel, on découvre tout à fait autre chose. Le correct dont parle Horace est le correct sur le plan stylistique : Horace s'adresse à des poètes et les avertit que les artistes se trompent souvent et prennent quelque chose de mal écrit pour quelque chose de beau et de bien fait. Cela suggère donc que dès l'envoi de son texte, et donc bien avant la victoire à Dijon et la consécration par la publication, Rousseau jugeait, comme il le dit dans les *Confessions*, que son texte était imparfait sur le plan formel.

Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'encore une fois, il y a quelque chose d'incongru à citer un poète de l'époque d'Ovide, époque condamnée par l'orateur, lequel auteur fait une remarque sur le style, remarque qui pour l'orateur est oiseuse. C'est à la condition de mal comprendre mal la citation d'Horace que la citation devient pertinente ; c'est en comprenant mal le terme latin *recti* que la citation *colle* au propos de l'orateur.

La question.

Pour mieux aborder les idées de Rousseau, il est utile de bien comprendre la question à laquelle il répond. Une réponse n'a de sens que par rapport à la question à laquelle elle répond. Voici un exemple comique de

cette vérité. Dans le film *A Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, on demande à un ordinateur de répondre à la question la plus importante ; l'ordinateur fait des calculs pendant des siècles et répond : « Quatorze ». Ce qui ne signifie rien à moins de savoir la question.

Quand on focalise son attention sur la question, on fait une première découverte intéressante : Rousseau ne répond pas à la même question que celle qu'on lui posa. Ou plutôt, il ajoute deux mots à la question posée : « ou corrompre ». (Lire le §4.) Or il est certain que la vraie question, Rousseau ne l'a pas oubliée : il l'a mise à la première page, en ajoutant que c'est ce que l'Académie a demandé. Cela signale quelque chose de bien simple : Rousseau change la question parce qu'il répond autrement qu'on avait prévu et qu'il sait qu'il le fait.

À cet effet, il faut se souvenir que Rousseau écrit, et vit, durant ce qu'il est convenu d'appeler le siècle des Lumières. Le siècle des Lumières, le dix-huitième siècle, porte aussi le nom siècle de Voltaire, ce qui est dire la même chose avec des mots différents, parce que Voltaire est le partisan numéro un des Lumières. Ce siècle est une période où les Français, et donc les Européens et les Occidentaux qui suivent les Français maîtres de la mode et de l'opinion publique, mettent en place une série d'institutions, imaginées durant le siècle précédent, le dix-septième siècle, qui apporteraient les lumières, soit les sciences, les arts et les lettres, au plus grand nombre possible de gens, et ce pour le plus grand bien possible. En somme, dans le monde intellectuel du dix-huitième siècle, et donc à

l'Académie de Dijon, il était évident que le développement des sciences et des arts faisait du bien à tout le monde, ou du moins beaucoup plus de bien que de mal, et ce à à peu près tout le monde. Voilà la raison profonde pour laquelle les membres de l'Académie de Dijon posent une question en n'offrant qu'une option, celle qu'ils *savaient* être la bonne. En changeant la question, Rousseau laisse entendre déjà son désaccord avec les gens de son siècle, et les Encyclopédistes, et Voltaire.

Rousseau connaît bien l'image de la lumière ; il l'utilise, et de façon admirable à mon avis, dans la première image qu'il propose dans le *Premier Discours*. (Lire le §7.) En revanche, Rousseau veut donner la voix à une autre réponse que celle du siècle des Lumières, une réponse qu'on ne cesse d'entendre encore aujourd'hui. Si les :Lumières sont, comme le prétendaient la plupart des gens au dix-huitième siècle, les progrès intellectuels mis au service du progrès en général, Rousseau met en doute, voire contredit cette prétention ; il est le premier grand prophète catastrophiste. Il affirme que les progrès intellectuels ne sont pas si sûrs qu'on le dit et que même s'ils sont sûrs, ils ne sont pas essentiels et ne conduisent pas au progrès en général. Tous les gauchistes, les altermondialistes, les environnementalistes partisans d'un retour à la nature, les mangeurs de granola et de houmous, qui sont anti-consommation et pro-bio, tous les anti-OGM et les apôtres de la simplicité volontaire, tous ces gens trouvent chez Rousseau le premier avocat moderne. Ceux qui connaissent Heidegger et sa critique de l'arrondissement de la nature par la pensée dite

calculante, ceux-là devineront à quel point Rousseau est un penseur séminal. Pour le dire d'une autre façon, le souci de l'environnement (*umwelt* est un mot essentiel de la pensée de Heidegger), ou la crainte de la raison et de la technique et du déracinement humain, tout cela est pour ainsi dire né avec la réponse de la question qu'a offerte Rousseau. Cela dit, il faut bien voir qu'il n'y a pas dans le *Premier Discours* un seul mot sur la pollution. Ou plutôt, la seule pollution dont parle Rousseau est la pollution du cœur, ou ce qu'il appellerait le vice. Je reviendrai sous peu à cette question.

Avant de le faire, je tiens à remarquer un autre détail de la question. Rousseau prend au sérieux le verbe «contribuer». Je ne sais pas ce que les membres de l'Académie de Dijon voulaient dire à choisissant ce verbe; il est possible qu'ils voulaient suggérer qu'ils étaient des progressistes sans doute, mais des partisans modérés des Lumières; il est possible qu'ils voulaient dire que les lettres contribuent au progrès, mais qu'il y a d'autres causes, moins importantes, mais bien réelles, dudit progrès. Ce qui est sûr, Rousseau transforme la question non seulement en l'ouvrant sur une réponse négative qu'il expose en long et en large, mais encore en suggérant que les sciences et les arts, que le développement des sciences et des arts, ou des Lumières, est secondaire, parce qu'une autre causalité est en jeu, une cause plus importante, plus profonde, qui fait que les Lumières font souvent du tort, mais pas toujours. Comme on le verra, cette causalité centrale se trouve dans le cœur humain. D'ailleurs, au moyen de la même image initiale (lire le §7), Rousseau indique que

la causalité centrale est bel et bien dans l'homme, ou dans l'âme humaine, ou dans les pulsions fondamentales du cœur humain.

Il y a plus encore, et toujours à partir de la question qui fut posée et reprise par Rousseau. La question posée est une question historique : il s'agit de savoir si depuis environ deux siècles (depuis le *rétablissement* des sciences et des arts, soit depuis la Renaissance) les humains vivent mieux du moins en Occident. Rousseau répond tout de suite à cette question et passe à une nouvelle question universelle, c'est-à-dire une question indépendante des temps et des lieux. (Lire le § 16.) En somme, en utilisant l'image de la découverte newtonienne de l'attraction gravitationnelle et de l'explication qu'elle fournit du phénomène de la marée, Rousseau indique qu'il est une sorte de Newton des choses morales : il peut expliquer des phénomènes remarquables depuis toujours par les hommes, mais demeurés mystérieux. Les marées qui montent et descendent dépendent de la lune ; de la même façon, la montée et l'abaissement de la vertu dépendent d'une cause que Rousseau a détectée. (On peut noter le nombre de fois que l'on parle de Newton dans le texte. On peut noter le fait que le § 7 suppose un monde précopernicien et que le § 16 implique un monde post-copernicien.)

En somme, Rousseau prend la question de l'Académie de Dijon, une question historique, fermée aux dangers des Lumières et inconsciente des profondeurs psychologiques ou existentielles du problème, et il en fait une question philosophique qui remet en question

le dogme des Lumières, soit le dogme fondamental de la modernité et de son siècle, une question qui plonge les racines de toute la réflexion dans l'être qui a produit les Lumières, l'homme. Celui que Heidegger appellera le *Dasein*.

La vertu.

Une des impressions premières produites par le *Discours sur les sciences et les arts* est que Rousseau est un pessimiste : il ne voit que du mal et il ne voit pas de solution. Cette première impression est justifiée en partie sans aucun doute. Mais elle n'est pas tout à fait vraie, et Rousseau dirait qu'elle manque l'essentiel. Dès le §5, Rousseau l'auteur avertit son lecteur (ou Rousseau l'orateur avertit son auditeur) qu'il y a un côté positif, ou optimiste, à ses remarques. (Lire le §5.) Le mot crucial est sans doute le mot *vertu* ; c'est un mot important pour toute la pensée de Rousseau, et pour ce texte en particulier. Rousseau ne veut pas se limiter à critiquer quelque chose, disons les Lumières ; il veut aussi, il veut peut-être surtout, protéger quelque chose, la vertu. Mieux : s'il critique les Lumières, c'est parce qu'il défend la vertu. Si on focalise sur les lettres et même sur l'attaque porter contre les lettres, on rate l'essentiel : le *Premier Discours* est d'abord et avant tout en faveur de quelque chose, et non limité à être contre quelque chose. Quel est ce premier *quelque chose* ? La vertu.

Il faut donc parler de la vertu. Ce mot ne signifie pas grand-chose pour les gens d'aujourd'hui. Ou s'il signifie quelque chose, il provoque des sourires entendus.

Vouloir protéger la vertu, c'est vouloir empêcher que les jeunes filles montrent leur ventre et que les garçons (ou les ministres du gouvernement) ne sniffent pas de coke et que les garçons puissent coucher avec des filles ou avec des garçons et avec les deux à la fois.

Mais que signifie ce mot dans la bouche de Rousseau ? Quand Rousseau dit *vertu*, il entend en gros ce qui suit. La vertu est la qualité, ou l'ensemble des qualités, nécessaire pour qu'un peuple soit libre. Les peuples sont libres n'ont pas besoin de référendum, mais de vertu. (Si c'est vrai, si Rousseau a raison, les Péquistes ne pourront jamais conduire le Québec à l'indépendance.)

La vertu n'est pas une, mais un ensemble, disons, un ensemble de qualités. Lesquelles ? Les qualités de sacrifice pour le bien commun ; les qualités d'énergie et d'entreprise pour vitaliser la société dans laquelle on vit, pour qu'on cesse de vivoter ; les qualités de respect de ses concitoyens parce qu'ils sont bel et bien ses concitoyens, soit des êtres humains qu'on aime de façon toute particulière. Or dit Rousseau, ces qualités dans leur ensemble sont menacées par ce qu'on appelle les Lumières. On s'organise (sans s'en rendre compte sans doute) pour créer des sociétés d'esclaves égoïstes paresseux, qui attaquent les autres et se dorlotent. Appelons cela la société de l'image, de la consommation et du totalitarisme. Voici une description de cette société. (Lire le § 14.)

La vertu, voilà donc ce que Rousseau veut protéger, et la liberté ou l'indépendance, voilà pourquoi il veut

protéger, voire encourager, la vertu. (Pour les heideggériens et les existentialistes ici présents, il faut qu'ils remplacent le mot *vertu* par le mot *authenticité*, et ils comprendront tout de suite si non la pensée de Rousseau, du moins le ton qu'il prend.) Cela dit, il est utile de noter que Rousseau n'est pas le premier penseur à avoir fait l'éloge de la vertu. On peut signaler Platon par exemple, surtout dans les dialogues dits socratiques. Que ce soit l'*Euthyphron*, le *Ménon*, le *Lachès*, le *Charmide*, la *République*, le *Lysis*, ou un autre dialogue qui traite d'une vertu (la piété, la vertu en général, le courage, la modération, la justice, l'amitié) la réponse de Socrate est toujours la même. Les vertus – les Grecs disaient *arété*, ce qu'on pourrait traduire par *excellence* – ne peuvent être vertus s'il n'y a pas de sagesse qui les éclaire. « La vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue par un être humain », phrase célèbre de Socrate à son procès, cela signifie en ce qui a trait à la vertu politique, que la vertu sans la sagesse n'est pas de la vertu, parce qu'elle est aveugle et donc dangereuse et bestiale. Certes quand on fréquente Socrate, l'ignorance, et surtout sa propre ignorance, est la découverte régulière qu'on fait ou qu'on est appelé à faire. Mais la suggestion constante faite par les dialogues est qu'il faut savoir, ou du moins qu'il faut réfléchir, pour devenir vertueux ou pour être tout à fait vertueux, pour se montrer vertueux en vérité. Cette idée n'est pas celle de Rousseau. Pour Rousseau, la vertu est indépendante de la raison, quant à l'essentiel.

Prenons un deuxième exemple, un autre exemple d'un penseur qui vient avant Rousseau et qui traite lui aussi

de la vertu. Thomas d'Aquin, qui écrivait en latin, emploie un autre mot : *virtus*. La *Secunda pars* de la *Summa theologica* traite de la vertu pendant des centaines de pages et au moyen de trois cents questions divisées en dix articles au moins. C'est le sujet principal pour ne pas dire unique de plus de la moitié du livre le plus important de Thomas d'Aquin. Or il est crucial de noter que la discussion de la vertu se fait dans un contexte théologique : pour Thomas d'Aquin, la vertu est impossible sans la grâce, soit l'action directe de Dieu sur l'homme. C'est dire que la donnée essentielle de la vie humaine n'est pas le savoir et donc la philosophie, mais ce sont la foi, l'espérance et la charité qui délimitent les possibilités humaines. Pour le dire autrement, dans un monde thomiste, sans les vertus théologiques, il n'y a pas de vertu humaine. Cette idée n'est pas celle de Rousseau. Pour Rousseau, la vertu est un phénomène humain, quant à l'essentiel.

Il y a au moins un autre penseur qu'il faut rappeler quand on parle de la vertu selon Rousseau ; cet auteur est Machiavel. Tout le monde connaît Machiavel, mais peu de gens savent que le thème constant de ses livres, et même du *Prince*, est la vertu, mais une vertu assez étrange, une vertu machiavélique. Le mot qu'emploie Machiavel est *virtù*, parce qu'il était italien. Dans les traductions de Machiavel, ce mot est considéré si important et si particulier que plusieurs traducteurs refusent de le traduire. (Un peu comme pour le mot *Dasein* dans les textes de Heidegger, les traducteurs, français, anglais, espagnols, transcrivent le mot de Machiavel *virtù* et s'en tiennent à cela.)

Qu'entend Machiavel par *vertu*? De l'énergie et de l'intelligence amoral: les crimes bien faits sont des actes vertueux. Dans une image saisissante, Machiavel dit qu'avoir de la *virtù*, c'est être capable de prendre la fortune et de la violer comme un jeune homme vigoureux et en rut prendrait une femme. Cette idée de la vertu n'est pas celle de Rousseau. Pour Rousseau, la vertu, tout en impliquant la force et la vigueur, n'est pas agressive.

Quelle est l'idée rousseauiste de la vertu? Je répète d'abord ce qu'elle n'est pas. La vertu, si importante, n'est pas intellectuelle, au contraire; elle n'est pas religieuse, au contraire; elle n'est pas violente, au contraire. Cela ne veut pas dire que Rousseau dit que la vertu n'a rien à faire avec la pensée, ou la religion et même la violence, mais ces données ne sont pas l'essentiel. Le mot qui dit l'essentiel me semble être *cœur*. (Lire le §61.) Le mot *cœur* se trouve tapi au cœur (voilà de l'humour philosophique) du mot *courage*. Avoir du cœur, c'est avoir du courage (en québécois, avoir du *guts*). Avoir du cœur, c'est être *courageux*. On atteint ainsi une idée de base de Rousseau dans le *Discours sur les sciences et les arts*. Le développement des sciences et des arts contribue à corrompre les mœurs parce qu'il contribue à corrompre les cœurs. Les sciences et les arts sont sans doute bons en gros, mais ils ont des effets délétères la plupart du temps; ces effets délétères ne sont pas la pollution de la nature, mais la pollution du cœur; les sciences et les arts, d'ordinaire, rendent moins courageux, moins *courageux*.

Les remèdes.

Au fond, l'idée de Rousseau se trouve, édulcorée sans doute, dans la thèse que la publicité déforme les désirs des êtres humains. En ce sens, tous les mouvements contre la publicité et la télévision et la société de consommation sont rousseauistes, ou du moins auraient trouvé chez Rousseau un avocat. Certes, les hommes et femmes d'aujourd'hui jouent souvent les cyniques en entendant ces discours, et moi le premier. Mais Rousseau dirait que ce cynisme de toc vient en bonne partie de l'impression qu'il n'y a rien à faire. Or il prétend qu'il y a beaucoup à faire. Et les derniers paragraphes du *Premier Discours* proposent plusieurs remèdes. (Lire le § 55.) Premier point : on peut créer des institutions pour protéger la vertu et le cœur. Appelons cela DPV, la direction pour la protection de la vertu. Deuxième point : on peut placer des hommes sages, des Newton, des Descartes, des Bacon ou même des Rousseau auprès des chefs politiques pour les aider à mieux gouverner, mais surtout pour les aider à mieux gouverner en tenant compte non pas du bien-être physique, mais du bien-être *cordial* des citoyens. Troisième point : on peut encourager les gens ordinaires en leur montrant la noblesse de leur *ordinarité*, parce que leur *ordinarité* est bel et bien vertueuse, parce qu'il respecte *ce qui est sain et bon et humain comme autrefois, comme le veut le bon sens de toujours, comme l'a toujours dit la sagesse des grands-mères et des grands-pères*. Donc il y a des remèdes pensés par l'auteur, ou l'orateur, du *Discours sur les sciences et les arts*.

Les trois remèdes qui sont proposés par Rousseau dans le *Premier Discours* ne sont pas les seuls. Dans la *Préface au Narcisse*, que j'examinerai sous peu, il en propose un quatrième. Dans le *Second Discours*, il en propose un autre encore, politique cette fois, politique dans le sens strict. Dans l'*Émile*, il en propose un autre encore, qu'il faudrait examiner dans le détail : la transformation de l'éducation en Occident.

Ces remèdes ressemblent aux remèdes que suggéraient les *philosophes*, soit les intellectuels français du temps de Rousseau : ils voulaient qu'on établisse des institutions politiques pour gérer les sciences et les arts, que les rois reçoivent dans leurs cours les *philosophes* et les scientifiques, que les petites gens se mêlent de leurs affaires. On trouve ces remèdes dans des écrits comme ceux de Voltaire. Aussi, pour comprendre le *Premier Discours* à fond, il faudrait lire les *Lettres anglaises*, ou *Les Lettres philosophiques* de Voltaire. Pour confirmer cette suggestion, je signale que Rousseau a écrit dans ses *Confessions* : « Quelque temps après parurent ses *Lettres philosophiques* ; quoiqu'elles ne soient assurément pas son meilleur ouvrage, ce fut celui qui m'attira le plus vers l'étude, et ce goût naissant ne s'éteignit plus depuis ce temps-là. » Rousseau a commencé de penser avec ce livre de Voltaire. J'ajouterai qu'il a écrit le *Premier Discours* en pensant à ce livre. Mais il a pensé autre chose que son maître.

Car il faut ajouter tout de suite que pour Rousseau, les remèdes des *philosophes*, et donc de Voltaire, ne sont pas les bons. Pourquoi ? Parce qu'il ne faut pas

stimuler les sciences et les arts, mais les contrôler. Parce qu'il ne faut pas mettre des scientifiques ou des *philosophes* dans les cours des rois, mais des hommes sensibles à l'importance de la vertu. Parce qu'il ne faut pas laisser croire aux gens ordinaires que les rois et les intellectuels sont importants, mais leur faire savoir que ce sont eux, les gens ordinaires, qui sont importants.

La pente vers la tyrannie.

Aussi la situation des hommes modernes, et des Français du XVIIIe siècle, est grave, et malgré les remèdes en lesquels il croit, le ton de Rousseau est pessimiste. (Lire le §46.) Ce beau passage présente une des images fondamentales de Rousseau : la nature originelle abandonnée. Mais aussi il présente déjà l'essentiel du *Second Discours*.

Car, pour Rousseau, il y a eu une époque où les humains ne vivaient pas ensemble, il y a eu une période avant la famille et la cabane : seule la nature entrait alors en ligne de compte. Puis, les hommes ont vécu en famille et en cabane. (L'existence d'une cabane implique qu'on ne vit plus dans le monde de la nature pure. On peut penser encore une fois aux Teletubies, ces êtres sans famille et tout à fait bons et simples, que même un enfant qui ne parle pas peut comprendre et aimer.) Puis, ils vivaient en républiques et dans cités qui avaient des temples. (La cabane est devenue un temple.) Puis, ils ont vécu dans des tyrannies, où des maîtres faisaient construire des palais. Voilà le mouvement fondamental de l'histoire pour Rousseau, et ce dès le *Premier Discours*. Il ne manque que l'idée

d'une révolution qui rétablirait les choses. Cela sera donné dans le *Second Discours*. Pour donner la logique fondamentale de l'argument révolutionnaire qui sourd de la pensée de Rousseau, on pourrait dire les choses comme suit. Le bonheur n'est plus même s'il a déjà existé. L'atteinte du bonheur après la chute exige donc une sorte de retour en arrière, ou un travail de résistance à la tendance lourde de l'histoire, voire une destruction de tout ce qui a été mis en place par les décisions historiques des êtres humains dans leur ensemble. On peut entendre là l'appel révolutionnaire chez Rousseau, celui qui a été entendu par des gens que Rousseau aurait sans doute renier.

En tout cas, les passages antimonarchiques, discrets, foisonnent dans le texte. Rousseau ne le dit jamais en toutes lettres, mais il suggère par des exemples historiques, par des allusions. (Lire le § 19.) Selon ce que Rousseau dit là, la chute de Rome n'a pas eu lieu en 400 après Jésus-Christ, mais un peu avant la naissance de Pétrone, soit quelques années avant Jésus-Christ. Un seul évènement peut coller à cette description: c'est la montée de Jules César et la destruction de la République romaine pour établir une monarchie, soit le règne des empereurs. Donc, et pour coller au texte de Rousseau, l'établissement de la lignée des empereurs romains fut l'évènement qui constitua la chute de Rome. On comprend qu'une suggestion semblable est critique envers toutes les royautés. On notera alors que la première fois que Rousseau publia le *Discours sur les sciences et les arts*, il le fit au nom du *citoyen de Genève*. Mais il ne mit pas son nom. Il mit le premier parce qu'il se proclamait membre d'une

république ; il ne mit pas le second parce qu'il voulait peut-être se protéger.

Il s'agit maintenant d'examiner ce que Rousseau a écrit pour défendre et développer ce qu'il a écrit dans le *Premier Discours*. Il s'agira de lire et de commenter la *Préface au Narcisse*, qui sert en toutes lettres à faire cela. Mais il faudrait aussi la *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*. Mais pour ce faire, il faudrait lire aussi l'allégorie de la caverne de Platon et relire « La course aux enfers » de Nietzsche, qui est sa réplique à l'allégorie de Platon.

Une tournée des réponses.

Le succès du *Premier Discours* fut énorme : je répète, à la suite de Rousseau, c'est à cause du *Discours sur les sciences et les arts* que le citoyen de Genève, comme Rousseau aimait à se nommer, devint un personnage important en France et en Europe. Les intellectuels (les *philosophes*, comme on les appelait et comme ils s'appelaient eux-mêmes) étaient obligés de tenir compte de son avis et de ses écrits ; les autorités politiques pouvaient craindre l'influence de ses amis ; surtout, peut-être les gens riches, puissants et célèbres voulaient le connaître et pouvoir dire qu'ils l'avaient rencontré. En somme, et pour parler du monde contemporain afin de comprendre le monde de Rousseau, la France d'alors était les États-Unis d'aujourd'hui, et le Paris d'alors était le New York ou le Los Angeles d'aujourd'hui, et si ce qui se passe dans ses capitales culturelles compte au plus haut degré

aujourd'hui, cela était vrai aussi de ce qui se passait alors à Paris autour de Rousseau. À partir de la publication du *Premier Discours*, sur la scène européenne et sur la scène française, Rousseau est un homme compte.

En revanche, le succès impliquait aussi que Rousseau se ferait critiquer. Il y a eu un grand nombre de textes écrits contre les thèses de Rousseau entre 1750 et 1754 (et même après). Rousseau a répondu à plusieurs d'entre eux de façon vigoureuse. Voici les réponses de Rousseau que l'on peut trouver dans l'édition de la Pléiade au volume III : la *Lettre à l'abbé Raynal*, la *Lettre à Grimm*, les *Observations*, la *Dernière réponse* (qui, évidemment, ne sera pas la dernière réponse), la *Lettre à Lecat*, la *Préface au Narcisse* (qui, en tant que préface à la pièce *Narcisse*, se trouve dans le volume II de l'édition de la Pléiade), et la *Préface d'une seconde lettre à Bordes*. Ce dernier texte ne fut ni publié ni même terminé par Rousseau ; il semble qu'au lieu d'une seconde lettre à Bordes, Rousseau écrivit le *Second Discours*, dans lequel, comme il le dit, ailleurs, il commença à développer, c'est-à-dire à exposer et à expliciter et à compléter, son système complet, au lieu de défendre le corollaire qui est présenté dans le *Premier Discours*.

La *Préface au Narcisse* est donc le dernier texte complet que Rousseau écrit pour défendre son *Premier Discours*. C'est aussi le texte où il dit qu'il a tout lu de ce qu'on a écrit contre lui, qu'il a répondu à plusieurs de ses critiques et qu'il cherche à reprendre l'ensemble du débat. C'est à mon avis le meilleur des textes de

Rousseau sur la question. En un sens, c'est même meilleur que le *Premier Discours*. Ce qui est sûr, Rousseau écrit avec plus de simplicité ou avec moins d'émotion et moins de tours rhétoriques : il est moins orateur et plus pédagogue. Aussi on peut dire que la force du *Premier Discours* fait sa faiblesse, et la force de la *Préface au Narcisse* fait sa faiblesse : sans le *Premier Discours*, et plutôt sans le charme continu du *Premier Discours*, Rousseau ne gagnait pas le concours et ne se gagnait pas un auditoire ; mais sans la *Préface au Narcisse*, on pourrait croire que Rousseau n'était qu'un habile orateur et non un penseur.

La réponse de la *Préface au Narcisse*: le sujet du texte.

Or que pense Rousseau de ce texte. Je suis heureux de pouvoir dire qu'il est du même avis que moi. En tout cas, voici ce qu'il écrit dans les *Confessions*. «Cependant comme il était sûr que la pièce, quoique glacée à la représentation soutenait la lecture, je la fis imprimer, et dans la préface, qui est un de mes bons écrits, je commençai à mettre à découvert mes principes un peu plus que je n'avais fait jusqu'alors. »

Cela signifie que Rousseau n'avait pas encore parlé tout à fait clairement, c'est-à-dire dans le *Premier Discours*, ni même dans les écrits qui défendaient les thèses du *Premier Discours*. Cela signifie aussi que ce texte est mieux écrit, plus logique sans doute que le *Premier Discours*. Cela signifie enfin qu'il y avait moyen de faire encore plus et mieux que dans la *Préface au Narcisse*. En tout cas, il faut certes lire ce nouveau texte en

comparant ce qui est dit dans le *Premier Discours* pour voir si Rousseau dit bel et bien les mêmes choses (je crois que oui) et s'il ajoute quelque chose (je crois que oui) et s'il a encore plus à dire (je crois encore que oui).

(Lire le § 1 de la *Préface au Narcisse*.) Quand on lit le premier paragraphe de ce texte, on est frappé par deux choses au moins. Rousseau annonce que la préface du *Narcisse* qu'on est en train de lire et qui se trouve dans le même livre que la pièce de théâtre ne traitera pas du *Narcisse*. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'est pas intéressant de penser à cette pièce et de réfléchir à son lien possible avec la pensée de Rousseau. Voici quelques données qui conforteraient une telle volonté.

Narcisse est un personnage mythologique : il était si beau que, quand il a vu son image réfléchi dans l'eau, il est tombé amoureux de lui-même et est mort au bord d'un lac, saisi par sa propre image. Dans sa pièce, Rousseau présente un homme qui tombe amoureux d'une femme qu'il voit dans une peinture ; or la peinture est truquée : c'est une représentation de lui-même que quelques personnes ont refait pour qu'elle ait l'air d'être l'image d'une femme. En somme, Narcisse est l'amant de lui-même ou plutôt de l'image de lui-même. Pour qui sait que, selon Rousseau, le problème de l'amour de l'image de soi et le problème de l'amour de soi sont au cœur de la vérité première humaine, le thème de la pièce se montre intéressant. Mais je vous

avoue qu'après avoir lu la pièce quelques fois, je n'ai rien trouvé de bien significatif⁴.

En revanche, le thème de l'opéra de Rousseau, *Le Devin du village*, est du pur Rousseau et même de pur Rousseau selon les idées du *Discours sur les sciences et les arts*. C'est l'histoire de Colin et de Colette⁵. Ils sont des campagnards, donc des gens simples. Mais Colin est tombé amoureux d'une grande dame qui vient de la ville et qui prétend aimer le villageois : en somme, elle lui a fait tourner la tête et a transformé son cœur. Colette, pour sa part, aime toujours Colin, mais ne sait pas quoi faire pour le regagner. Elle consulte un vieux sage, le devin du village, une sorte de sorcier qui sait transformer les cœurs. Il promet de guérir Colin, ce qu'il fait tout de suite. Du coup, Colin renonce à la grande dame, aime de nouveau Colette, et les deux sont heureux. Voici les dernières paroles qu'on chante : « L'art à l'amour est favorable, / Et sans amour l'art sait charmer ; / À la ville, on est plus aimable, / Au village, on sait mieux aimer. / Ah ! pour l'ordinaire / L'amour ne sait guère / Ce qu'il permet, ce qu'il défend ; / C'est un enfant, c'est un enfant. »

4. Pour mesurer l'importance de cette image, soit l'image de Narcisse, on pourrait comparer le mythe originel à ce qu'en fait La Fontaine dans ses *Fables* (I.11, soit « L'homme et son image »), en se souvenant que le poète offre alors une sorte de préface aux *Maximes* de La Rochefoucauld.

5. Cet opéra, qui a connu un succès continu pendant un siècle, a été repris, entre autres, par le tout jeune Mozart ; cela a donné *Bastien und Bastienne*.

Si je comprends bien la pensée de Rousseau, il se voit comme le devin du village ; il sait ce que l'amour permet et ce qu'il défend ; il peut prouver que la ville est plus attirante, mais moins satisfaisante que le village ; il est persuadé de pouvoir guérir les Colin du monde et rendre les Colette du monde plus heureuses.

Ou encore : *Le Devin du village* est une allégorie. Ce serait peut-être un sujet de thèse que de montrer, si c'est possible de le faire, que le *Narcisse*, malgré son échec comme œuvre dramatique, soit une allégorie de la pensée de Rousseau. À cette thèse, il serait bon d'ajouter le *Devin du village*, et pourquoi pas *La Nouvelle Héloïse*. En tout cas, j'aurai bientôt l'occasion d'examiner une allégorie de Rousseau, qui porte même le titre d'allégorie.

Pour revenir donc à ce qui a été dit tantôt, la *Préface au Narcisse* n'est pas au sujet de la pièce *Narcisse ou l'amant de lui-même*. On devine qu'elle porte sur le *Premier Discours*. Or il faut noter que ce n'est pas ce que dit Rousseau. Le sujet du texte est... Rousseau. Parce qu'il veut se défendre, il traitera du *Discours sur les sciences et les arts* : il veut montrer qu'en étudiant les sciences et les arts, en écrivant des pièces de théâtre, en composant des opéras, il ne se contredit pas, et qu'il tient compte de ce qui est dit et proposé dans le *Premier Discours*. Or prétend-il, pour prouver qu'il n'est ni idiot ni lâche, il doit comparer ce qu'il fait à ce qu'il dit.

L'affirmation initiale de Rousseau est comique au moins en ce sens qu'il suggère qu'il parlera de lui-

même à contrecœur : il n'y a pas de grand penseur qui a plus parlé de lui que Rousseau ne le fait ; il est à peu près certain qu'il était bien trop heureux de parler de lui-même. Et il l'a fait dès le début. Un des charmes, et une des causes d'irritation, des œuvres de Rousseau est le fait qu'il parle de lui sans arrêt ; ses textes sont puissants parce que l'individu Rousseau est présent à tout moment dans la présentation des idées de Rousseau le penseur. Dans la littérature française, il n'y a que Montaigne qui est comparable à Rousseau.

Ceci ne signifie pas que le *truc* de présenter une pensée en passant par un témoignage personnel soit une invention de Rousseau, ou encore de Montaigne. Je signale que l'œuvre de Platon est puissante encore aujourd'hui, comme tout le monde le sait. Qui ne préfère pas lire un dialogue de Platon à un traité d'Aristote ? Or l'œuvre de Platon est charmante, voire séduisante et puissante, en raison de son utilisation de la personne de Socrate comme porteur de la vérité de la philosophie platonicienne : Socrate incarne, par son humour, par ses actions, par son influence sur ses interlocuteurs, mais aussi par ses mythes, par ses exemples, voire par ses contradictions, la réponse philosophique platonicienne.

J'ajoute comme exemple Augustin d'Hippone, le penseur chrétien le plus influent de l'histoire – il est plus influent que Thomas d'Aquin. En tout cas, son œuvre la plus lue et la plus commentée est les *Confessions*. Or les *Confessions* sont constituées de deux sections : neuf livres autobiographiques, où Augustin *confesse* sa vie, et quatre livres de théologie,

où Augustin *confesse* son Dieu. Or dans ces quatre derniers livres, tous les principes de la théologie chrétienne sont exposés de la façon la plus efficace. Augustin aussi, saint Augustin, a passé, et passe encore (on peut penser au spectacle de Depardieu à Montréal dans l'église Notre-Dame) par le récit de sa vie pour introduire à la théologie.

De plus, et enfin, René Descartes a écrit un texte qui, selon beaucoup d'experts, est sinon l'œuvre fondatrice de la modernité, du moins sa première déclaration de principe. Or le *Discours de la méthode* est une œuvre autobiographique : Descartes explique son intention philosophique, sa méthode et plusieurs de ses principes métaphysiques dans le cadre d'un récit de sa vie. En somme, et pour conclure, Rousseau est peut-être le plus personnel des philosophes, mais il n'est certes pas le seul. C'est une tactique rhétorique de longue date que d'inscrire une pensée dans un récit biographique.

On doit donc conclure de cette rapide induction tirée de l'histoire de la philosophie que la *tactique* de Rousseau n'est pas si originelle qu'elle pourrait le sembler de prime abord. Il n'en reste pas moins, et ceci est lié à l'idée même de l'être humain que propose Rousseau, que la pensée du Rousseau ne peut pas ne pas s'exprimer sans passer par la personne de Jean-Jacques. Et certes, c'est ce qu'il fait dans la *Préface au Narcisse*, qui encore une fois ne porte pas sur la pièce Narcisse.

L'humour de Rousseau : la première note.

L'humour n'est pas un des aspects des œuvres de Rousseau qui saute aux yeux. Dans les faits, Rousseau est un homme qui émeut bien plus qu'il ne fait rire. Il y a là déjà une différence profonde entre, disons, un Platon (ou un Xénophon ou un Montaigne) et un Rousseau. Pour donner d'autres exemples, on peut penser à Machiavel, à Montesquieu ou à Voltaire : on dirait, pour ne tenir compte que ce dernier penseur, que le chef de file des partisans des Lumières est incapable de rester sérieux plus de quelques pages ; chez lui et par lui, les idées sont présentées avec un sourire. Pourtant, il me semble que le sourire de Voltaire est bien différent de celui de Xénophon, disons, et que cette différence est significative. Pour le dire autrement, on ne peut pas comprendre la différence entre un Ancien et un Moderne si on ne saisit pas la différence dans le ton de leur rire et on ne peut saisir la différence entre la pensée des Lumières et la pensée romantique, qui s'inspire de Rousseau (j'entends par là les pensées de Kant et de Hegel, entre autres), si on ne tient pas compte de la disparition du rire. Pour le dire d'une autre façon encore, passer de la pensée des Lumières à la pensée romantique implique qu'on passe des *Lettres persanes si souvent comiques* à aux lettres si souvent dramatiques, voire pleurnichardes, de *La Nouvelle Héloïse*.

En tout cas, Rousseau fait partie de la grande famille des penseurs angoissés, et angoissants. Il est une sorte de Pascal pour non-chrétiens ou une préfiguration de Nietzsche ou de Heidegger : avec lui, les choses, telles qu'il les présente, sont toujours rendues à un moment

critique, et le pire est non seulement possible, il est probable.

Pour en revenir au texte à analyser, il n'en reste pas moins que Rousseau avait un bon sens de l'humour. Cela apparaît assez souvent dans son œuvre, mais de façon discrète. Or la *Préface au Narcisse* en offre quelques exemples, dont celui de la première note. (Lire la note a.) Voilà de quoi rire et faire rire. Cela est d'autant plus comique que Rousseau insiste sur le fait que ce sont ses adversaires qui utilisent les plaisanteries pour gagner un argument. (Lire le §2.) Je ne veux pas en faire tout un plat, mais après avoir lu la note a, on serait en droit de dire à Rousseau que lui aussi manie bien la plaisanterie quand il s'agit de défendre ses idées, ou sa personne, ou attaquer les idées de ses adversaires, ou leurs personnes.

L'humour de Rousseau, tout comme l'émotion qu'il met dans ses textes, n'est pas gratuit : l'objectif n'est pas d'abord de plaisanter, mais d'expliquer quelque chose tout en faisant une plaisanterie. Ainsi dans l'exemple qui j'examine, Rousseau montre qu'il a des adversaires même s'il n'a pas le droit de dire qu'il a des adversaires et que cette division entre ce que l'on peut dire et ce qui est, soit les bonnes manières et l'obligation idoine d'être faux, est au cœur du problème qu'il essaie de révéler. On pourrait résumer la pensée de Rousseau, ou du moins sa dénonciation de la popularisation des sciences et des arts, en disant que l'authenticité, le sérieux, le témoignage deviennent difficiles, voire impossibles dans un monde où règne la sophistication et donc dans un monde qui a été affecté en profondeur

par les œuvres de la raison et la valorisation de l'inégalité et de la compétition.

Enfin, dans ce contexte, je voudrais signaler une des finesses de l'écriture de Rousseau. (Lire l'antépénultième phrase du § 3.) On voit que Rousseau distingue encore une fois entre les sages et le public : les sages jugent de la validité des arguments qu'on a utilisés contre Rousseau (et que Rousseau utilise contre ses adversaires), alors que le public ne juge que du succès, ou de l'effet des arguments sur les gens. Bien lire Rousseau, c'est s'efforcer de faire partie des sages plutôt que du public, et donc d'évaluer comme il faut et non comme l'exige une opinion publique pour ainsi dire toute puissante. Ou encore, bien lire Rousseau, c'est d'abord ressentir les émotions qu'il exprime et rire de ses plaisanteries, mais ensuite penser aux idées qui *accompagnent* tout cela, et qui sont les seules vraies données du débat.

Trois réponses à la contradiction apparente.

Rousseau revient trois ou quatre fois sur le fait qu'il ne se contredit pas malgré les apparences, mais que ses adversaires se contredisent tout en faisant semblant d'être logiques. J'examine ce qui est censé être une contradiction, mais en suivant Rousseau plutôt que ses adversaires ou, ce qui revient au même, en suivant Rousseau qui répond à ses adversaires.

En supposant que Rousseau se contredit, en ce sens qu'il agit à l'opposé de ce qu'il dit être convenable, on n'est pas forcé de conclure qu'il ne pense pas ce qu'il

dit. Car, dit Rousseau, c'est une expérience constante de la vie que de penser quelque chose (que ceci ou cela est un bien ou un mal) et d'agir contre cette pensée. Je peux penser que la cigarette nuit à la santé et pourtant fumer ; je peux même être un médecin qui dit à son patient que la cigarette est dangereuse et fumer malgré tout. Cette contradiction ne prouve rien : elle ne prouve pas qu'on n'est pas sincère, et elle prouve encore moins qu'on ne dit pas vrai. L'observation de Rousseau est juste.

Mais elle fait sentir quelque chose qui n'est pas du tout rousseauiste. Quiconque reconnaît la vérité de la remarque de Rousseau se dit : « Oui, mais cela paraît mal. » Cette réaction, Rousseau la connaît bien et en reconnaît la justesse. On peut dire qu'une bonne partie du drame de la vie de Rousseau vient de ce qu'il était sensible à cette réaction. Il a tenté de montrer non seulement qu'il était un homme qui connaissait la nature humaine et savait détailler les éléments essentiels de la santé du cœur et les symptômes de la perversion du même cœur, mais encore qu'il était un homme sain de cœur et donc un honnête homme. Et lorsqu'il s'est rendu compte que beaucoup de gens le trouvaient faux ou que sa pensée, qu'il croyait avoir bien exprimée, rencontrait des résistances constantes de la part des gens ordinaires, Rousseau a imaginé qu'il était victime d'un complot, qu'on mentait à son sujet, et même qu'on éditait des versions fausses de ses livres.

La deuxième réponse que Rousseau offre à l'accusation d'être en contradiction pratique ou personnelle (ou existentielle) avec ses idées du fait d'avoir écrit et publié

une pièce de théâtre alors qu'il critique les arts et le théâtre est assez différente. Il s'agit de prétendre que sa pièce de théâtre fut écrite quand il était jeune et avant qu'il ne découvre la vérité du danger des lettres. La réponse est valide en gros, mais elle fait abstraction d'un fait bien simple : la pièce de théâtre a été jouée et publiée bien après que Rousseau a changé d'idée au sujet des lettres ; c'est un jeune homme qui a écrit *Narcisse*, mais c'est un homme mûr et l'auteur du *Premier Discours* qui a fait jouer et publier son texte.

Ce qui m'intéresse surtout, c'est que Rousseau y trouve l'occasion d'avouer, mais sans vraiment le faire, qu'il a abandonné ses enfants. (Lire la fin du §9.) Le passage donne froid au dos ; on se demande pourquoi il compare ainsi sa pièce de théâtre à un enfant illégitime et comment il peut dire qu'il se pardonne d'avance d'avoir fait ce qu'il a fait. Pourtant Rousseau dans les *Confessions*, si je me souviens, signale ce passage et d'autres encore pour dire qu'il avouait ainsi sa faute. Je trouve sa justification ultérieure et ce passage lui-même bien peu satisfaisants.

La réponse finale de Rousseau consiste à reprendre l'ensemble de la position qu'il a exposée dans le *Discours des sciences et des arts* et de montrer qu'on peut pratiquer les lettres tout en reconnaissant que les sciences et les arts font du tort à la société et donc aux hommes qui y vivent. La solution se trouve dans deux remarques ou distinctions. Il faut d'abord faire une distinction entre les gens ordinaires et les génies : le développement des sciences et des arts nuit aux gens ordinaires et ne nuit pas aux génies. Il faut ensuite

noter que quelque chose peut être mauvais, mais devenir nécessaire dans certaines circonstances ou encore pouvoir être employé comme il faut dans certaines circonstances. Pour donner tout de suite un exemple : la cocaïne n'est pas une bonne chose pour les êtres humains en général ; mais on pourrait argumenter qu'elle ne nuit pas à certains hommes (mettons, aux ministres dans un gouvernement ou aux artistes) ; de plus, on pourrait argumenter que la cocaïne, étant un puissant narcotique, peut être utile quand on traite des grands brûlés, ou peut être employée sur les autres, mais à des doses intelligentes, par un médecin habile.

Les nouveautés de la Préface au Narcisse : identifier la cause du mal.

Ce qui me paraît le plus intéressant dans ce texte de Rousseau, ce n'est pas d'abord et avant tout qu'il offre ces réponses, mais qu'il le fait en exposant en toutes lettres une idée qu'il n'avait pas montrée avec toute la clarté nécessaire dans le *Premier Discours*. Rousseau explique, dans ce texte mieux que dans le *Discours sur les sciences et les arts*, que le cœur du problème est le cœur humain. Les sciences et les arts ne sont pas les causes premières de la corruption sociale ; ils ne sont que les causes auxiliaires. Rousseau l'avait déjà suggéré, mais dans ce texte, il le dit à plusieurs reprises. Parmi les passages où il le fait, il y en a un qui me paraît plus éclairant que les autres. (Lire le § 19.)

Il faut noter d'abord que Rousseau signale qu'à son avis, le goût pour les sciences et les arts *annonce* une corruption qui est déjà là : les sciences et les arts ne causent pas la corruption initiale, mais la passion généralisée pour le développement technique, social, économique, scientifique ou administratif est un signe d'un mal qu'il entretient et même développe. Ensuite, Rousseau donne deux causes qui sont donc là avant les sciences et les arts : l'oisiveté et le désir de se distinguer. En un sens, les deux causes sont les deux côtés du même phénomène : c'est parce qu'on est oisif qu'on a du temps pour se distinguer et c'est parce qu'on aime se distinguer qu'on ne s'occupe pas des choses qui concernent, ou devraient concerner, un honnête citoyen et donc qu'on devient oisif, c'est-à-dire qu'on se détourne de ce qu'on devrait faire et qu'on perd son temps.

Au fond, la deuxième cause est la plus importante, ou encore le côté pile de la double cause est la vraie cause. On le voit à quelques signes : le fait qu'au paragraphe suivant la première cause, l'oisiveté, disparaît pour ne laisser que le désir de se distinguer ; et le fait que le désir de se distinguer réapparaît sous d'autres noms, par exemple, dans les expressions « amour-propre » (lire le §25) et « vouloir plaire » (lire le §26). Je tiens à signaler qu'*amour-propre* est un terme technique de Rousseau, qu'il établira pour de bon, ou de façon officielle, dans le *Second Discours*.

Mais l'essentiel est de comprendre qu'il y a un mécanisme humain qui fait qu'on ne s'aime pas soi-même, mais soi-même vu par les autres. L'amour de

l'image, la passion de la réputation et la crainte du qu'en-dira-t-on sont des passions humaines qu'il faut connaître et comprendre parce qu'elles expliquent presque tout ce que font les humains, du moins les humains qui ont été dénaturés, et tout le mal qu'ils font et se font. En un sens, l'œuvre de Rousseau vise d'abord et avant tout à expliquer ce mécanisme et à l'enrayer ou du moins à en limiter l'action.

Une fois qu'on a noté cet *ajout*, il faut se rendre cependant ou par rétroaction, que l'idée est déjà présente dans le *Premier Discours*. Là, la cause de la décadence morale, sociale et politique s'appelle *orgueil, fureur de se distinguer, vanité, vouloir être applaudi*. Quand on relit le *Discours sur les sciences et les arts*, après avoir analysé la *Préface au Narcisse*, on se rend compte que Rousseau n'ajoute rien en nommant l'amour-propre et en disant qu'il est la cause de la corruption des sociétés. Il n'ajoute rien, mais il rend explicite, il dévoile, il révèle ce qui était presque invisible, peut-être parce qu'il l'avait voilé.

Or le fait de nommer sans ménagement la cause du mal permet à Rousseau de mieux expliquer pourquoi les génies ne sont pas corrompus par la pratique des sciences et des arts. C'est qu'il y a des gens (d'ordinaire des gens intelligents et talentueux) qui prennent plaisir à penser, ou à inventer, ou à créer : ils pensent même si personne ne les regarde, ils sont des *patenteux*, comme on dit au Québec, des *patenteux* d'idées et de choses belles, même si personne ne les admire ni ne veut les payer pour consommer ce qu'ils produisent ; ils sont fous de musique même quand ils n'ont pas de public ;

ils racontent des histoires pour le plaisir de le faire, boute-en-train qu'ils sont par nature ; ils s'efforcent d'inventer des systèmes vrais, même s'ils savent qu'on, les gens ordinaires, ne pense presque pas et que les pensée, même la pensée vraie, n'est pas un objet de consommation et de prestige. Ces gens ne sont pas corrompus par les sciences et les arts (ou du moins ils risquent moins de l'être) parce que leur passion est pour la chose qui leur donne du plaisir, et non pour leur image. (Lire le § 32.)

Il faut bien voir alors que l'essentiel de la question pour Rousseau n'est pas le talent des gens talentueux, ou le manque de talent des amateurs ratés, mais la santé de leur cœur. Le génie est un génie d'abord par la vigueur et la santé de son cœur. (On peut le voir aussi dans l'entrée « Génie » dans le *Dictionnaire de la musique*. On trouve là, soit dit en passant, une description admirable, la première, je crois, de l'artiste romantique.) Si un homme talentueux pratique les sciences et les arts pour être applaudi, il n'est pas vraiment un génie ; en tout cas, il sera corrompu tout autant qu'une personne ordinaire. Inversement, une personne ordinaire qui, par exemple, joue du pipeau dans un champ, pour le *fun* comme on dit, ne sera pas corrompue par la musique. Mais cette personne ne sera pas bien dangereuse parce qu'elle ne stimulera pas l'amour-propre de ses concitoyens du fait de son obscurité sociale.

Rousseau ne dit jamais qu'il est un de ces génies. (Mais je ne doute pas un instant qu'il croit en être.) En revanche, il prétend sans ambages qu'il a évalué son

cœur et qu'il a vu que la pratique des lettres n'a pas corrompu son cœur. Voilà pourquoi il finit sa *Préface au Narcisse* avec fierté (gare au paradoxe! de quelle fierté s'agit-il?) en disant que si on prouve qu'il pratique les sciences et les arts par amour-propre, il cessera de les pratiquer. (Lire le §39 et bien noter l'expression «amour de la réputation».) En somme, Rousseau sait par expérience qu'il n'a pas fait jouer et publier sa pièce de théâtre par amour de la réputation, soit par amour-propre; donc il sait qu'il n'a pas fait de mal, du moins à lui-même; il est comme le joueur de pipeau. De plus, il dit qu'aussitôt qu'il se verra mû par l'amour-propre en pratiquant les lettres, il cessera. Je le dis encore une fois: dans l'analyse rousseauiste du problème du développement des sciences et des arts, l'essentiel est la santé du cœur. J'ajoute que dans la pensée de Rousseau, l'essentiel est toujours le cœur. La raison en est que pour Rousseau, l'essentiel de l'être humain est le cœur.

Les nouveautés de la *Préface au Narcisse*: découvrir un bon effet politique des sciences et des arts.

Cette insistance sur la cause qu'est l'amour de la réputation permet de comprendre une seconde innovation de la *Préface au Narcisse*. Rousseau reprend l'idée qu'il y a des remèdes à la situation de son époque (et de la nôtre), soit à la décadence entretenue et encouragée par la popularisation des sciences et des arts. Mais il en ajoute un nouveau: les sciences et les arts peuvent distraire de mal faire. (Lire le §35.)

Quand on compare ce passage aux passages équivalents, soit les passages sur les remèdes dans le *Discours sur les sciences et les arts*, on découvre que Rousseau n'avait pas parlé de ce remède dans le *Premier Discours*. Cela tient au fait que, dans ce texte-ci, Rousseau signale à la fois que les sciences et les arts produisent une préoccupation pour l'image de soi qui cause du tort et que cette préoccupation peut parfois servir à minimiser les pulsions méchantes.

Comment cela se fait-il ? Voici l'argument de Rousseau. Il faut distinguer entre le mal extérieur et le mal intérieur ; au moment même où la popularisation des lettres fait du mal à l'intérieur (au cœur) de la majorité des gens et les rend méchants ou moins bons, elle les rend un peu moins aptes à être tout à fait méchants et à mal agir pour de bon. Encore une fois, comment cela se fait-il ? Les méchants sont assez laids et donc sont assez mal à l'aise devant le beau (penser à un ivrogne ou un cocaïnomane qu'on compare à un homme ordinaire qui n'est pas l'esclave de ces drogues) ; or la popularisation des lettres fait que l'amour du beau, du raffinement, de la politesse, devient une passion chez beaucoup de gens ; de plus, les choses belles élèvent quand même l'âme vers les choses morales qui sont belles (sans doute est-ce une élévation plus théorique ou passive ou intérieure que pratique et active ou extérieure, mais cela limite quand même un peu le mal qu'on fait) ; enfin, les méchants qui se divertissent sont moins actifs et donc moins nuisibles, ce qui veut dire que les belles choses pour autant qu'elles divertissent et détournent des projets méchants font du bien ou réduisent le mal. Conclusion de Rousseau : même si le

développement des sciences et des arts nuit au cœur des hommes, il peut réduire le mal extérieur qu'il produit par ailleurs ; une fois le mal fait, la cause du mal peut servir à le minimiser.

Ce nouveau remède est tout à fait conforme aux thèses initiales de Rousseau. Il est probable qu'il ajoute une considération sur l'utilité des sciences et des arts comme moyen de *divertir* les méchants ou comme *moyen d'épurer* les sensibilités parce qu'il met ces remarques dans une préface à une pièce de théâtre qu'il a écrite, fait jouer et publiée.

À venir.

Comme j'aborderai bientôt le *Second Discours*, je signale qu'il faudrait s'y préparer en lisant les textes introductifs du *Second Discours* et au moins la note I et la note IX, celle qui commence avec les mots suivants : «Un célèbre auteur...» et qui contient une phrase célèbre et importante : «Les hommes sont méchants, une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré.» Cette note est importante entre autres parce qu'elle est une reprise des thèses du *Premier Discours* (on retrouve à peu près toutes les remarques du *Discours sur les sciences et les arts*), mais les thèses sont placées dans le contexte du *Second Discours*, c'est-à-dire dans le contexte politique explicite. La société en elle-même, toute société, est analysée comme elle n'a jamais été analysée avant. Et peut-être depuis...

Trois allégories.

Avant de passer au texte de Rousseau qui développe le mieux le thème de la centralité des émotions dans la vie et dans la déformation de l'homme, avant de lire et de commenter le *Second Discours*, je tiens à examiner de Rousseau la *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation*. J'y tiens, entre autres, parce qu'on y trouve abordée une question qui me semble cruciale : la position de Rousseau face au christianisme. Cette question est cruciale entre autres dans la lecture de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, texte qui a causé à Rousseau bien des problèmes, texte qu'il a toujours revendiqué parce qu'il le croyait important au degré suprême.

Aujourd'hui donc, nous examinerons quelques allégories philosophiques, deux d'entre elles introduisant à celle de Rousseau. Mais ce phénomène, l'existence d'allégories philosophiques et l'examen de quelques allégories philosophiques, doit être examiné et pour ainsi dire justifié.

Depuis les débuts de la civilisation occidentale, les philosophes – les premiers philosophes étaient des Grecs et les premiers *maîtres* de la civilisation occidentale étaient des Grecs – se présentent comme les agents de la raison : la philosophie, du moins pour les Grecs de l'Antiquité, est la tentative d'atteindre les fondements ou les causes de tout ce qui existe. Cette idée se trouve dans un terme qu'utilise Aristote pour parler de la vérité. La vérité, dit Aristote un peu partout dans ses traités, est *katholou* et la philosophie est à la

recherche du *katholou*. *Katholou* se traduit par le mot *universel*: le philosophe est à la recherche de la vérité universelle. Mais en grec, *katholou* veut «d'après le Tout». Pour atteindre la vérité d'après le Tout, les philosophes disent qu'il faut utiliser la raison, le *logos*. Comment? Le *logos* relie un *katholou* à un autre par la causalité. Pour prendre sa place, le discours (*logos*) des philosophes doit cependant remplacer ou se placer à côté du discours qui se trouvait dans les têtes et les cœurs avant que n'apparaisse la philosophie. Ce discours préphilosophique est le discours des poètes, et le discours des poètes grecs portait surtout sur les héros et les dieux, c'est-à-dire sur des êtres qui échappent à la prise de la raison et de l'expérience.

En revanche, les poètes – il s'agit toujours des poètes grecs, d'abord et avant tout – prétendent dire la vérité en racontant des histoires, en proposant des récits. En grec, le mot *histoire* se dit *muthos*. Pour le dire autrement, le *logos* des poètes est un *muthos*. Les *muthoi* sont toujours des récits portant sur des individus et non sur des *katholou*. De plus, on relie un individu, disons Zeus ou Thésée, à un autre individu, disons Hercule, par une histoire, ou une anecdote ou une aventure. Enfin, le *muthos* traite du *holon* lui aussi, mais pas de front, mais par un autre lien que la causalité: le passage entre l'individu et l'universel se fait par l'allégorie, par l'analogie, par la métaphore: ce qui est dit par le récit doit être transposé, plus ou moins, pour qu'on y saisisse ou qu'on y devine ce qui est vrai du Tout. Ainsi, à travers l'histoire de Zeus et de Hercule, on devine ce qu'est la paternité ou ce qu'est la relation entre le divin et l'humain; à travers l'histoire

de Thésée et de Hercule, on devine ce qu'est l'amitié ou ce qu'est la relation entre un être humain et un autre ; à travers les déboires de Hercule, on apprend à connaître l'indifférence juste, possible, tapie au fond de l'existence humaine dans le grand Tout.

En principe, il y a donc une différence, ou même un abîme, ou du moins une opposition, entre les poètes et les philosophes. En revanche, les philosophes utilisent souvent des mythes, des récits, des allégories pour dire ce qu'ils pensent. Le premier à le faire, ou le plus célèbre parmi les premiers, est Platon (penser au mythe qu'on trouve à la fin du *Phaidôn*). Le dernier à le faire, ou le plus célèbre parmi les derniers, est Nietzsche (penser à *Ainsi parla Zarathoustra*). Entre les deux, il y a eu Rousseau. Lui aussi a utilisé des allégories, par exemple *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Pour comprendre les allégories de Rousseau, il est utile de les comparer à celles des Platon et de Nietzsche. Il n'est pas possible dans le cadre de ce cours de faire cela comme il faut. Mais on peut commencer l'exercice en donnant un exemple de deux allégories, l'une de Platon (l'allégorie de la caverne) et l'autre de Nietzsche (la course aux enfers), et de les comparer à une de Rousseau, la *Fiction*.

La course aux enfers.

« **La course aux enfers** / Moi aussi, j'ai été aux enfers comme Ulysse et j'y serai souvent encore ; et pour pouvoir parler à quelques morts, j'ai non seulement sacrifié des béliers, je n'ai pas non plus ménagé mon propre sang. Quatre couples d'hommes ne se sont pas

refusés à moi qui sacrifiais : Épicure et Montaigne, Goethe et Spinoza, Platon et Rousseau, Pascal et Schopenhauer. C'est avec eux qu'il faut que je m'explique, lorsque j'ai longtemps cheminé solitaire, c'est par eux que je veux me faire donner tort et raison, et je les écouterai, lorsque, devant moi, ils se donneront tort et raison les uns aux autres. Quoi que je dise, quoi que je décide, quoi que j'imagine pour moi et les autres : c'est sur ces *huit* que je fixe mes yeux et je vois les leurs fixés sur moi. – Que les vivants me pardonnent s'ils m'apparaissent parfois comme des ombres, tellement ils sont pâles et attristés, inquiets, et, hélas ! tellement avides de vivre ; tandis que ceux-là m'apparaissent alors si vivants, comme si, *après* être morts, ils ne pouvaient plus jamais devenir fatigués de la vie. Mais c'est *l'éternelle vivacité* qui importe : que nous fait la « vie éternelle », et, en général, la vie (*Opinions et sentences mêlées*, § 408) ! »

On pourrait dire bien des choses au sujet de ce texte. Comme on s'en souvient, je m'en suis servi pour expliquer le but et les moyens de ce cours. Mais il me semble que Nietzsche y propose à travers une allégorie brillante quelques thèses essentielles : toute la pensée de Nietzsche est exprimée dans « La course aux enfers ». Mon affirmation est audacieuse, et me causerait bien des problèmes auprès des experts de Nietzsche. Entre autres, ils pourraient me faire des reproches du fait que j'encourage ainsi les étudiants à ne lire qu'un texte de Nietzsche pour comprendre tout Nietzsche. Je persisterai malgré leur critique possible, voire probable. Mais j'ajoute tout de suite que la seule façon de vérifier

ce que je prétends est de lire toute l'œuvre de Nietzsche.

Selon l'aphorisme «La course aux enfers», le but de l'existence est l'éternelle vivacité. L'éternelle vivacité n'est pas la vie éternelle (c'est ce que proposent les chrétiens) et elle dépasse la vie ordinaire que vivent les gens et surtout les modernes (pour les uns et les autres, la vie, c'est la survie, et la promotion de la vie est le développement des moyens de protéger la vie biologique ou individuelle). On pourrait appeler cette éternelle vivacité la philosophie, ou la philosophie telle que Nietzsche la conçoit. L'éternelle vivacité, c'est la vivacité des nouveaux philosophes que Nietzsche appelle dans tant d'autres aphorismes. Il faut ajouter tout de suite que la philosophie à la manière de Nietzsche est quelque chose de vigoureux, d'énergique ; pour tout dire, elle est d'abord vivacité et non vision. Il me semble que pour Nietzsche la phrase socratique (ou platonicienne) «la vie sans examen n'est pas digne d'être vécue par un être humain» doit être renversée pour être remplacée par une nouvelle phrase, nietzschéenne cette fois : «l'examen sans la vie est impossible», et j'ajouterais pour expliquer que l'examen doit être mis au service de la vie, sans quoi ni la vie ni l'examen ne sont humains. Selon Nietzsche, la philosophie avant Nietzsche nuit à la vivacité, alors que la philosophie après Nietzsche devra, ou du moins pourrai, être au service de la vie, ou de la volonté de puissance, ou de la créativité.

Deuxième idée essentielle de Nietzsche qui trouve une expression dans l'aphorisme que je commente

aujourd'hui. La vérité de la vie est l'inégalité ou le conflit. C'est si vrai que la vérité n'apparaît que par et dans la discussion, dans l'affrontement et dans l'effort de réfuter. Il y a des gens qui sont meilleurs et plus vivants que les autres ; il faut reconnaître ce fait et il faut même se réjouir de ce fait. Toute pensée qui se cache ce fait (par exemple, le christianisme et la pensée moderne) est une pensée contre la vie. Pour le dire autrement, il faut redevenir païen et grec, quitte à le faire d'une nouvelle façon, inconnue des Grecs, et se réjouir du sang qu'on sacrifie (et d'abord du sacrifice de son propre sang) ; il faut redevenir païen et grec, ou néo-païen et néo-grec, et se plaire dans la supériorité des uns sur les autres et se plaire à se mesurer aux forts. La puissance est bonne, et la volonté de puissance est une vertu, voire l'essentiel de la vie, ou du moins de la vie intéressante.

Dernière idée *allégorisée* par le texte de Nietzsche. La vérité n'est pas d'abord dans les choses : elle est dans la pensée des hommes. La vérité change avec le temps et les hommes ; les plus grands hommes disent cette vérité qui change, et ils la disent de façon tout à fait efficace. La vérité est dans le temps, dans le destin, dans l'éternel retour du même, si l'on veut, dans le temps qui change toujours et qui demande qu'on l'assume comme passé pour l'inventer comme avenir. Nietzsche est celui qui dit la vérité au sujet de la vérité qui change, il est celui qui vit la vérité de l'historialité de la vérité, il est celui qui invite les autres hommes, ceux qui le suivront, à faire comme lui en devenant eux-mêmes, c'est-à-dire différents de lui.

L'allégorie de la caverne.

Et d'abord le texte, qui est tiré de *République* 514a-519c.

« Ensuite, dis-je, compare notre nature à l'état que voici pour ce qui est de l'éducation et de l'absence d'éducation. Vois en effet les êtres humains comme [s'ils étaient] dans une résidence souterraine en forme de caverne qui aurait une grande entrée s'ouvrant à la lumière sur toute sa largeur. Ils sont là depuis l'enfance, les jambes et le cou retenus par des liens, de sorte qu'ils y demeurent et ne voient que devant eux, incapables de tourner la tête à cause de leurs liens. Une lumière leur vient d'un feu brûlant haut et loin derrière eux. [Le feu est à l'intérieur de la caverne, comme l'indiquent quelques remarques faites plus loin. Alors que le Soleil éclaire l'extérieur de la caverne, le feu en éclaire l'intérieur.] Entre le feu et les prisonniers, il y a un chemin élevé le long duquel on a érigé un muret.

— Je vois, affirma-t-il.

— Vois alors des gens portant le long de ce muret toutes sortes d'objets qui dépassent du muret, de même que des statuettes d'hommes et d'autres animaux de pierre, de bois, et ayant toutes espèces de formes. Et, chose vraisemblable, certains de ces porteurs profèrent des sons et les autres se taisent.

— Quelle image étrange, affirma-t-il, que celle dont tu parles, et quels étranges prisonniers !

— Ils sont semblables à nous, repris-je. Car tout d'abord, crois-tu que de telles gens auraient vu, d'eux-mêmes et les uns des autres, autre chose que les

ombres, projetées par le feu sur la paroi de la caverne leur faisant face ?

— Comment donc, affirma-t-il, s'ils ont été forcés de garder la tête immobile durant toute leur vie ?

— Et qu'en est-il alors des choses qui défilent ? N'est-ce pas la même chose ?

— Et comment !

— S'ils étaient capables de discuter les unes avec les autres, n'estimes-tu pas que ce serait les êtres réels qu'ils croiraient nommer en nommant ce qu'ils verraient ?

— Nécessairement.

— Et s'il y avait dans la prison un écho provenant de la paroi leur faisant face ? Lorsqu'un de ceux qui défilent le long du muret proférerait des sons, crois-tu qu'ils estimeraient que celui qui profère ces sons serait autre chose que l'ombre qui défilerait ?

— Certes non, par Zeus, affirma-t-il.

— Indubitablement, repris-je, de telles gens croiraient que le vrai n'est rien d'autre que les ombres des choses artificielles.

— Très nécessairement, affirma-t-il.

— Examine alors, repris-je, à quoi ressembleraient leur libération et la guérison de leurs liens et de leur folie s'il leur arrivait par nature quelque chose comme ceci. Lorsque quelqu'un serait libéré et forcé soudainement de se lever, de tourner le cou, de marcher et de lever le regard vers la lumière, il souffrirait en faisant tout cela et il serait incapable, à cause de l'éblouissement, de discerner les choses dont il voyait auparavant les ombres. Que répondrait-t-il, selon toi, si quelqu'un lui disait qu'il ne voyait auparavant que des sottises alors qu'il voit plus correctement maintenant, parce qu'il est

en un sens plus près de la réalité et qu'il a été tourné vers des choses plus réelles ? Et en particulier, [que répondrait-il] si, après lui avoir montré chacune des choses qui défilent, on le forçait à répondre à la question « qu'est-ce que c'est ? ». Ne crois-tu pas qu'il serait dans l'embarras et qu'il estimerait les choses qu'il voyait auparavant plus vraies que celles qui lui seraient maintenant montrées ?

— Beaucoup plus, affirma-t-il.

— Et si on le forçait à regarder vers la lumière elle-même, ses yeux ne souffriraient-ils pas, et ne fuirait-il pas en se détournant vers ces choses qu'il est capable de discerner ? Ne croirait-il pas que celles-ci sont en réalité plus claires que celles qu'on serait à lui montrer maintenant ?

— Il agirait de la sorte, affirma-t-il.

— Et si de là, repris-je, quelqu'un traînait de force le long de la montée rude et escarpée et ne le relâchait pas avant de l'avoir entraîné à l'extérieur, à la lumière du soleil, ne souffrirait-il pas et ne s'irriterait-il pas d'être traîné ainsi ? Et une fois arrivée à la lumière, dont l'éclat lui remplirait les yeux, ne serait-il pas incapable de voir la moindre des choses dites vraies à présent ?

— Il ne le pourrait pas, affirma-t-il, du moins pas sur le coup.

— C'est qu'il aurait besoin de s'habituer, je crois, avant d'en venir à voir les choses d'en haut. Tout d'abord, ce sont les ombres qu'il pourrait discerner le plus facilement. Après ça, sur l'eau, les images des humains et des autres choses ; et seulement plus tard les choses elles-mêmes. À partir de là, il pourrait contempler de nuit les choses dans le ciel et le ciel lui-même – en

portant son regard vers la lumière des astres et de la lune – plus facilement qu’il ne pourrait le faire de jour pour le Soleil et sa lumière.

— Comment non ?

— Finalement, je crois que c’est le Soleil qu’il pourrait discerner et contempler tel qu’il est – le Soleil lui-même et en lui-même dans la région qui est sienne, et non plus son reflet dans l’eau ou en une autre demeure étrangère.

— Et après ça, il pourrait raisonner à son sujet et conclure que c’est lui qui produit les saisons et les années, et qui gouverne toutes les choses du monde visible, et qu’il est d’une certaine façon la cause de toutes ces choses qu’eux-mêmes voyaient [dans la caverne].

— Il est évident, affirma-t-il, qu’il en viendrait là après ça.

— Alors donc ? S’il se ressouvenait de sa première résidence et de la sagesse de là-bas, et de ses compagnons de captivité d’alors, ne crois-tu pas qu’il se considérerait heureux de ce changement et qu’il aurait pitié des autres ?

— Certainement.

— Et s’il y avait alors parmi eux des honneurs, des louanges et de récompenses pour celui qui serait le mieux capable de deviner ce qui s’appête à arriver – parce qu’il discernerait avec le plus d’acuité les ombres défilant et qu’il se rappellerait le mieux lesquelles simultanément-, te semble-t-il qu’il y aspirerait et qu’il envierait ceux qui sont honorés et qui ont du pouvoir auprès de ceux-là, ou ne ressentirait-il pas [le mot] d’Homère et ne préférerait-il pas de beaucoup « être affecté au [travail de] la terre, au service d’un autre

homme même très pauvre », et subir n'importe quoi plutôt que d'avoir de telles opinions et de vivre de cette façon-là ?

— C'est pour ma part, affirma-t-il, ce que je crois ; il accepterait de subir n'importe quoi plutôt que de vivre de cette façon-là.

— Pense maintenant à ce qui suit, repris-je. Si un tel individu redescendait pour se rasseoir à sa place, ses yeux ne seraient-ils pas remplis de ténèbres alors qu'il reviendrait soudainement du soleil ?

— Bien certainement, affirma-t-il.

— Et s'il fallait qu'il entre de nouveau en compétition avec ces prisonniers perpétuels en exprimant des jugements sur ces ombres-là alors que sa vue serait affaiblie, avant que ses yeux ne se replacent – et le temps de s'habituer ne serait pas court du tout –, ne prêterait-il pas à rire et ne dirait-on pas de lui qu'étant monté, il est revenu après avoir eu les yeux corrompus en haut, et qu'il ne vaut pas la peine ne serait-ce que de tenter d'aller en haut ? Et celui qui entreprend de délier et de conduire en haut, s'ils pouvaient de quelque manière mettre la main dessus et le tuer, le tueraient-ils ?

— Très certainement, affirma-t-il. »

Avant même de prétendre interpréter l'allégorie de la caverne, on peut remarquer que l'allégorie de Nietzsche est en grande partie une inversion de l'allégorie de Platon. Pour Platon, on part d'en bas, où il fait sombre, et on monte en haut, où il fait clair, puis on redescend en bas, où il fait sombre. Pour Nietzsche, on part d'en haut, où il fait clair, mais où les gens sont morts ou comme des morts, et on descend en bas, où il fait

sombre, mais où les gens sont vivants tout en étant morts, et on remonte en haut pour parler aux vivants qui sont morts de la vraie vie, la vie vivante. Pour Nietzsche, la vérité est une découverte pour les oreilles, alors que pour Platon la vérité est une découverte pour les yeux. Pour Nietzsche donc, la vérité est dans les hommes qui la disent et qui se répondent dans le temps. Pour Platon, la vérité est dans les choses hors des hommes, lesquelles choses ne changent pas, mais peuvent être vues plus ou moins comme il faut, c'est-à-dire comme elles sont quand elles sont tout à fait ce qu'elles sont.

Cette inversion des images tient aux *définitions* de la vie et de la philosophie qu'ont Platon et Nietzsche : leurs *définitions* sont l'inverse l'une de l'autre (Nietzsche dit même que sa pensée est une sorte de *déplatonisation* ; en conséquence, l'image de Nietzsche est l'inversion de celle de Platon. On peut donc tenir compte de ces deux images quand on s'efforce de comprendre le projet de Nietzsche, projet qu'il appelait l'« inversion de toutes les valeurs », ou, comme le disent certains, la « transvaluation de toutes les valeurs », ou, pour se rapprocher un peu plus de l'allemand, l'« inervaluation de toutes les valeurs ».

D'ordinaire, l'interprétation de l'image de Platon est présentée selon des thèmes métaphysiques. Et cela est tout à fait valable : la tradition la plus ancienne fait ainsi, et Platon lui-même s'organise pour que tout de suite après avoir présenté l'allégorie, Socrate en fasse une interprétation métaphysique. Selon cette interprétation, l'ombre est l'image de la chose réelle,

alors que la chose réelle est l'image de l'Idée. Donc l'allégorie de la caverne est l'image de ce qu'on appelle le platonisme: un exercice dialectique qui extrait l'homme d'un regard sur les choses physiques pour le mener à voir les choses non physiques.

En revanche, l'allégorie de la caverne pourrait être interprétée selon des thèmes existentiels ou politiques. La première raison en est que l'allégorie de la caverne apparaît dans le texte politique de Platon, à savoir *La République*, dont la question thématique est « qu'est-ce que la justice? ». De plus, à la fin de l'allégorie, lorsqu'on parle du traitement que subit le prisonnier libéré qui revient en arrière pour libérer ses compagnons, il est impossible de ne pas y deviner le sort de Socrate et surtout de voir qu'il y a là un problème politique. Le problème politique est le suivant: si la cité est opposée à la philosophie, ou si la philosophie se vit pour ainsi dire en opposition à la vie politique, il faudra ou bien que le philosophe se fasse tuer par ses concitoyens, ou bien que le philosophe prenne le contrôle de la cité, ou bien que surgisse une troisième solution. (Je crois que la réponse de Platon est une troisième solution, dont les dialogues sont l'illustration. Mais ça, c'est le sujet d'un cours sur Platon, et il s'agit maintenant dans un cours sur Rousseau.)

Il y a une autre indication que le thème de l'allégorie de la caverne puisse être politique. Cette indication se trouve dans une erreur ou un oubli de Glaucon. Après la description initiale de la caverne, avec ses prisonniers qui regardent des ombres et ses

marionnettistes qui projettent des ombres, Glaucon s'étonne : « Quels étranges prisonniers ! ». Or ce faisant, il oublie les marionnettistes. Or il est clair que s'il n'y avait pas de marionnettistes, il n'y aurait pas d'ombres. De plus, on comprend assez bien les comportements des prisonniers et des prisonniers libérés et même du prisonnier libéré qui retourne dans la caverne. Mais il est difficile de comprendre pourquoi les marionnettistes continuent de faire ce qu'ils font : ils savent que les ombres ne sont que des ombres ; ils savent ou devinent qu'il y a un dehors, et pourtant ils continuent de projeter des ombres à l'intérieur en se cachant. Je note qu'il y a un seul juron dans toute l'allégorie de la caverne : il sort de la bouche de Glaucon au moment où on lui présente l'idée que les marionnettistes pourraient produire l'illusion que les ombres sont vivantes, voire humaines ; à ce moment précis, il jure « par Zeus » et oublie les marionnettistes.

En supposant que l'allégorie de la caverne puisse être interprétée sur le plan politique ou anthropologique en même temps qu'on l'interprète sur le plan métaphysique ou même avant d'être ainsi interprétée, je note les faits suivants. Platon dit dès le début de l'allégorie qu'il est question de la nature humaine selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas éclairée par l'éducation. Mais il met l'éducation d'abord. Ce qui suggère que l'allégorie ne décrit pas un processus qui va de l'ignorance à l'éducation, mais l'inverse, soit par un processus qui va de l'éducation à l'ignorance. Ce qui suggère qu'être dans la caverne, c'est être éduqué, et sortir de la caverne, c'est être non éduqué, ou *déséduqué*. On pourrait le dire d'une autre façon : pour

s'éduquer en vérité, ou sortir de la caverne, il faut se défaire de l'éducation qu'on a déjà, il faut se *déséduquer*; pour s'éduquer en vérité, il faut dire « je sais que je ne sais pas », et ensuite penser; pour s'éduquer en vérité, il faut voir qu'on est rempli d'opinions qu'on n'a jamais comprises et accepter de les remettre en question pour se préparer à voir les choses comme elles sont.

Lorsqu'on sort de la caverne, qu'est-ce qu'on voit? On voit les choses telles qu'elles sont pour reprendre l'expression. Plutôt, on a vu d'abord, dans la caverne, l'ombre des choses telles qu'elles sont ou l'ombre des choses mêmes. On a vu ensuite l'image des choses telles qu'elles sont ou l'image des choses mêmes, soit les statues de marionnettistes. Et on voit enfin, hors de la caverne, les choses telles qu'elles sont ou les choses mêmes. Les choses sont indépendantes de celui qui voit, et l'essentiel de ce qu'il voit n'est pas lui-même. On pourrait traduire cette partie de l'image par l'idée que l'homme doit d'abord comprendre ce qui le dépasse comme individu et même comme espèce pour pouvoir comprendre la vérité et même la vérité sur soi comme espèce et comme individu. Cette suggestion est renforcée par l'image du Soleil: le sommet de la vérité est le soleil et non le prisonnier. Dans le texte même de Platon, la suggestion trouve une expression forte ou éloquente, parce que le passage crucial identifie le Soleil avec le Même. « Finalement, je crois que c'est le Soleil qu'il pourrait discerner et contempler tel qu'il est – le Soleil lui-même et en lui-même dans la région qui est sienne, et non plus son reflet dans l'eau ou en une autre demeure étrangère. » Cela se lirait en collant

au grec : « le Soleil même quant au même dans le lieu du même ».

Analyse du texte de Rousseau.

Je suis prêt à lire et commenter le texte de Rousseau. Je suis, ou j'ai été, préparé par les remarques précédentes, à la condition de ne pas oublier ce qu'ont dit Nietzsche et Platon tout en lisant et en réfléchissant sur ce que dit Rousseau.

Or la première chose à remarquer est que l'allégorie de Rousseau se situe à l'intérieur d'un texte plus large : l'allégorie *arrive* à un philosophe, et même au premier philosophe. Selon le récit de Rousseau, un philosophe se met à réfléchir sur l'univers et sa place dans l'univers et arrive à quelques réponses ; il décide d'annoncer ses découvertes aux autres êtres humains ; mais avant de pouvoir le faire, il s'endort et a une sorte de vision sous forme d'allégorie. (Il faudrait sans doute rappeler ici les *Olympiques* de Descartes, soit le récit de trois songes que Descartes aurait eu au moment il a commencé à découvrir la vérité.) Pour ce qui est de Rousseau, ce détail suggère qu'il est impossible de comprendre l'allégorie sans tenir compte du contexte prémythique ou préallégorique. C'est donc sur ce contexte qu'il faut réfléchir d'abord.

Selon le récit de Rousseau, à la fin d'une journée, un philosophe se met à poser des questions sur le cosmos, ou de façon plus précise sur le mouvement du Soleil, des planètes et des astres. Il en arrive à deviner qu'il doit y avoir quelque chose derrière la régularité des

mouvements. Mais en bout de piste ou à la fin de sa réflexion, le philosophe doit s'avouer qu'il ne sait rien : ses réflexions astronomiques et philosophiques n'aboutissent pas. (Lire le § 9.)

Le texte comporte au moins une bizarrerie syntaxique. On parle d'abord du philosophe à la troisième personne, puis il se met à parler à la première personne, puis on parle à nouveau de lui à la troisième personne : on passe du *il* (où le moi du philosophe est discret) (pendant que le philosophe exprime en direct sa pensée) et de nouveau au *il* (lorsque le philosophe avoue que sa raison est inadéquate). Il est au moins possible que Rousseau suggère par cela que le moi *exagéré* ou boursoufflé correspond à l'activité de la raison, ou que l'activité de la raison produit un moi boursoufflé. Cette suggestion serait conforme à une des thèses du *Premier Discours* : la plupart du temps, l'amour-propre et la raison viennent ensemble, l'une produisant l'autre et vice versa dans une sorte de cercle vicieux.

Or le philosophe qui *abandonne* ses efforts rationnels reste-t-il sans réponse ? Pas du tout, au contraire. À partir du moment où il reconnaît ses limites en tant que personne qui raisonne, le philosophe commence à voir clair et à arriver à des réponses solides ou satisfaisantes. Ses réponses ne sont pas satisfaisantes en tout point sur le plan de la raison, mais elles satisfont le philosophe lui-même. (Lire la fin du § 10.) On note qu'il découvre Dieu et le sens de la vie pour lui, mais sans perdre la conscience que du point de vue de la raison pure, sa découverte est problématique.

Je me permets de citer ici quelques phrases de Kant à la fin de la *Critique de la raison pure*. « Tout intérêt de ma raison (tant spéculatif que pratique) se concentre dans les trois questions suivantes : 1^o *Que puis-je savoir ?* 2^o *Que dois-je faire ?* 3^o *Que m'est-il permis d'espérer ?* / La première question est purement spéculative. Nous avons épuisé (je m'en flatte) toutes les réponses possibles à cette question et nous avons enfin trouvé celle dont la raison doit se contenter et dont elle a même, quand elle ne se préoccupe pas de ce qui est pratique, sujet d'être satisfaite ; mais nous sommes restés tout aussi éloignés des deux grandes fins où tendait proprement tout cet effort de la raison pure que si par nonchalance nous nous étions dès le début refusés à ce travail. /... La raison pure contient donc, non pas, à la vérité, dans son usage spéculatif, mais pourtant dans un certain usage pratique, à savoir dans l'usage moral, des principes de la *possibilité de l'expérience*, c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, *pourraient* être trouvées dans l'*histoire* de l'homme. En effet, comme elle le commande : Ces actes doivent avoir lieu, il faut aussi qu'ils puissent avoir lieu, et, par conséquent, qu'une espèce particulière d'unité systématique, à savoir l'unité morale, soit possible aussi, tandis que l'unité systématique de la nature ne pouvait être prouvée *d'après des principes spéculatifs* de la raison ; car, si la raison a de la causalité par rapport à la liberté en général, elle n'en a pas par rapport à la nature dans son ensemble, et, si les principes moraux de la raison peuvent produire des actes libres, ils ne sauraient produire des lois de la nature. Les principes de la

raison pure dans leur usage pratique, c'est-à-dire dans l'usage moral, ont dont une réalité objective [Théorie transcendantale de la méthode 2 2]. »

Que dit Kant ? Il y a la raison pure qui cherche la vérité théorique et la raison pratique qui dirige la vie. La raison pure n'arrive pas à grand-chose quand il s'agit des questions ultimes (l'existence de Dieu, la liberté humaine et l'immortalité). Mais les découvertes faites lorsqu'on analyse les possibilités de la raison permettent d'arriver à des conclusions solides quand on passe au niveau de la raison pratique.

Pour en revenir à la *Fiction* et au philosophe qui y réfléchit, il semble que Kant imite le philosophe de Rousseau : à partir du moment où la raison spéculative (et le philosophe qui l'utilise) reconnaît ses limites, l'utilisation de la raison dans un contexte moral devient possible et les évidences de la raison spéculative qui sont inadéquates deviennent adéquates dans un contexte moral. Cette idée, ou ces deux idées, me semble être une des idées cruciales que propose la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Donc ce texte-ci, la *Fiction*, annonce l'*Émile* ou le cœur de l'*Émile*.

Ce philosophe redevenu humble décide d'aller vers les hommes pour leur annoncer la vérité et les aider à vivre mieux, c'est-à-dire sans doute plus moraux et plus heureux. Mais il ne peut pas le faire : il s'endort et il reçoit une sorte de vision sous forme de rêve. On ne peut pas comprendre le rêve, je le répète, si on n'a pas tenu compte de ce qu'il vient de découvrir et l'intention qu'il avait. L'allégorie, me semble-t-il, est le message

qu'il devra enseigner aux hommes qui n'ont pas réfléchi comme lui, et sans doute qui ne sont pas capables de réfléchir comme lui. Ou encore l'allégorie ou le rêve enseigne au philosophe comment il pourra éduquer ceux qui n'ont pas réfléchi ou qui ne peuvent pas réfléchir. Il est possible, voire probable, que ce philosophe est Rousseau et que l'allégorie qu'il *reçoit* dans son rêve porte le message essentiel de Rousseau en particulier en ce qui a trait à ce qu'il a présenté dans le *Premier Discours*. En tout cas, c'est le premier des grands textes de Rousseau et le seul qui a été examiné jusqu'à maintenant dans ce cours. Pour cette fois, je me permets donc de lire la *Fiction* à la lumière de la *doctrine* du *Premier Discours*, telle qu'elle m'est apparue et telle que je l'ai présentée.

J'examine donc l'allégorie de Rousseau pour y découvrir ce qui pourrait m'éclairer sur le *Premier Discours* et sur la pensée de Rousseau, mais, je le répète, en la comparant aux allégories de Nietzsche et d'abord de Platon. Or sur ce point, il y a une première différence : la caverne est un lieu naturel aménagé par les hommes, alors qu'un temple est un bâtiment, une chose artificielle érigée par les hommes. Le naturel est moins présent dans le monde de Rousseau qu'il ne l'est dans le monde de Platon. On pourrait le dire ainsi : pour Platon, la cité est naturelle au moins en partie, alors que pour Rousseau, dans son fondement même, la société est artificielle ; pour Platon, les hommes n'ont pas le choix de vivre en société, alors que pour Rousseau, la société est le produit de la volonté des hommes.

Dans la même lignée, pour Platon, la réalité hors de la caverne est la plus importante : le prisonnier s'en libère et devient heureux ; quand il revient dans la caverne, c'est seulement pour faire sortir un autre des prisonniers. En revanche, pour Rousseau, la fonction principale du philosophe ou du sage est de rendre le temple plus habitable, c'est-à-dire moins nocif pour les humains. Il me semble qu'on voit là une des grandes différences entre un Ancien et un Moderne ou un Romantique : pour un Ancien, à la limite, la philosophie et le philosophe sont justifiés, même s'ils ne sauvent pas la société.

Le temple de l'allégorie de Rousseau a une structure précise : il est heptagonal, parce qu'il est fondé sur sept statues qui soutiennent les parties extérieures du toit. Mais cet heptagone a un centre, et le toit est soutenu d'abord et avant tout par une statue principale. Les statues extérieures sont les différents vices ou péchés capitaux, comme on le disait autrefois. Pour ceux qui auraient oublié les péchés capitaux (sans avoir cessé de les pratiquer), il y a la paresse, la luxure, la colère, l'avarice, l'envie, la gourmandise, et l'orgueil. Or, je le répète, en plus des sept statues, il y a une statue centrale ; elle est centrale dans le sens fort du terme puisque les autres statues sont *adorées* à travers la statue centrale, ou la statue centrale est adorée à travers le culte rendu aux autres statues. (Lire le § 20.) Quand on se souvient de la doctrine de Rousseau dans le *Premier Discours* et dans la *Préface au Narcisse*, la statue centrale représente l'amour-propre : elle se définit par l'extase et la fureur, ou encore par l'élévation de soi et la violence pour les autres. Ces deux

caractéristiques sont , il me semble clair, celles de l'amour-propre, tel que Rousseau le conçoit.

Or Rousseau présente une image de la condition humaine beaucoup plus violente que celle de Platon. Dans l'allégorie de la caverne, il y a des marionnettistes, mais pas de maîtres du temple ; il y a des prisonniers, mais pas des esclaves qui souffrent ; quand il y a de la violence, elle est aveugle et non organisée. Rien de cela n'est vrai dans l'allégorie de Rousseau. Pour le dire à partir d'un *fait* de l'allégorie de Rousseau, les maîtres du temple tuent deux sages et essaient de tuer le troisième. (Soit dit en passant, on voit donc dans ce texte, le sort de Rousseau tel que Rousseau le présentera à la fin de sa vie : ou bien la *Fiction* est une sorte de prophétie, ou bien elle est un des sous-produits de la paranoïa finale de Rousseau.)

Qui sont ces maîtres du temple ? Je crois que ce sont les philosophes, ou les intellectuels, ou les experts, soit des gens qui exercent un pouvoir politique, mais qui ont une sorte de statut non politique. Ils aveuglent et maîtrisent les hommes avec des sciences et des arts ou par le statut qu'ils ont acquis en raison des lettres, mais ils cherchent d'abord le pouvoir, et ils cherchent le pouvoir parce qu'ils sont orgueilleux ou des esclaves de l'amour-propre. Si ma suggestion est juste, encore une fois, Rousseau affirme que les sciences et les arts ne sont pas les causes directes du problème central de la condition humaine. Mais ils fonctionnent comme une cause auxiliaire : l'aveuglement est causé ou entretenu par les sciences et les arts, mais le mal se trouve à être autre chose. L'amour-propre est cette autre chose, il est

le mal central, il cause même le mal que font les sciences et les arts en raison de la violence des maîtres du temple qui sont les premiers adorateurs de l'amour-propre.

C'est ici qu'on peut rappeler une première fois l'allégorie de Nietzsche. Pour Nietzsche, la violence est nécessaire à la vie; elle est naturelle, si l'on veut. (Quand on parle de la pensée de Nietzsche, le mot *naturelle* ne peut pas être adéquat.) Pour Rousseau, la violence est contre nature. (Quand on parle de la pensée de Rousseau, le mot *contre nature* est tout à fait adéquat.) La violence est le résultat d'un mécanisme qui déforme le cœur humain. Elle est le résultat, si l'on veut, d'un complot, dont les hommes, ou certains hommes, sont les agents.

Contre ce mal central, trois sages essaient d'agir pour améliorer le sort des humains qui souffrent dans le temple. Le premier ressemble au philosophe du récit qui précède le rêve. Le rêve décrit dans la *Fiction* est donc une sorte d'avertissement fait au philosophe. Le premier sage avance sur la scène politique et dit la vérité sans ménagement. Il n'a aucune influence: il est neutralisé par les maîtres du temple. Le premier sage montre ce qu'il ne faut pas faire.

Le deuxième sage est plus rusé. Il feint d'être aveugle. Il se fait accompagner par quelqu'un qui peut témoigner de ce qu'il fait. Il réussit à se rendre au centre du temple et à montrer à tout le monde la vérité en enlevant le voile qui cache la statue centrale. Or il ne réussit pas plus que le premier sage à corriger la

situation politique. Pourquoi? D'abord parce qu'il guérit les yeux en enlevant le voile, mais il ne guérit que les yeux : il ne guérit pas le cœur ; les gens voient la vérité au sujet de la statue centrale, mais ils l'acceptent la statue et ce qu'elle représente au lieu d'être *écœurés* par elle.

Mais il y a une raison plus importante qui explique son échec : il est d'accord avec la statue centrale ; au fond, il est d'avis que l'amour-propre est un mal, mais qu'il est naturel ou normal ou inévitable ; le deuxième sage est sans doute un allié de la statue centrale au moment même où il en montre l'existence à tout un chacun. (Lire le § 21.)

Le deuxième sage est Socrate, soit le représentant de la philosophie ancienne ou du moins de la philosophie platonicienne. C'est ici l'occasion de saisir une idée cruciale de Platon et une autre de Rousseau et de comprendre comment elles s'opposent. Dans Platon, la passion fondamentale est l'*érôs* ; Socrate prétend qu'il ne sait rien ou presque (il prétend qu'il est aveugle comme le deuxième sage de Rousseau) ou encore qu'il est expert en une seule chose, en matière érotique, *ta érotika*. « Je sais que je ne sais pas » est lié à l'enseignement concernant *ta érotika*. Comment? Quand on avoue qu'on ne sait pas, quand on se l'avoue bel et bien, on découvre une passion folle (*érôs*) qui fait qu'on veut tout comprendre, et surtout les choses les plus fondamentales, les choses divines, *ta théia* ; on découvre au même moment que les autres, la majorité de ses concitoyens ou de ses congénères, *hoi polloi*, comme disaient les Grecs, n'ont pas d'*érôs*, ou du

moins qu'ils vivent leur *érôs* sur le plan du corps et des passions politiques. En somme, l'ignorance simple implique l'*érôs*, mais l'*érôs* de l'âme ou de la philosophie, qui implique à son tour la conscience aiguë de sa propre supériorité. Voilà pour Platon et son Socrate.

Pour Rousseau, la passion humaine centrale est l'amour de soi ; Rousseau est le champion de l'amour de soi et aussi de la pitié, mais l'adversaire de l'amour-propre. Dans la perspective de Rousseau, Socrate et donc Platon sont des champions de l'amour-propre. Pour le dire autrement, la philosophie platonicienne est impossible sans amour-propre ; elle est même identique à l'amour-propre. Dire que l'homme est mû par l'*érôs* signifie que l'homme désire plus que lui-même, qu'il désire être plus que lui-même, qu'il est fait pour s'oublier lui-même dans la recherche de l'éternel, et donc qu'il se réjouit de sa supériorité, supposée, face aux autres. Tout cela fait partie du mensonge de l'amour-propre, et la pensée de Platon ou de son Socrate est en fin de compte une apologie de l'amour-propre. En somme, même si Rousseau est discret sur cette question, il est un adversaire de Platon, ce tout le monde peut comprendre, mais encore de Socrate, ce que tout le monde ne comprend pas.

Il est intéressant de noter que cette opposition entre Platon et Rousseau sur une question qui les intéresse l'un et l'autre au plus haut degré, cette opposition est présentée dans l'allégorie de Nietzsche : un des couples de morts-éternels-vivants de sa course aux enfers est celui de Rousseau et de Platon.

Or le troisième sage de l'allégorie de Rousseau réussit alors que le premier et le second subissent l'échec. Comment cela se fait-il? Il cherche à remplacer la statue centrale, et non seulement à la faire connaître. Ce qui revient à dire que le problème central de la vie n'est pas l'ignorance, mais la perversité du cœur, parce que la partie centrale de l'être humain n'est pas son intelligence ou sa raison, mais son cœur ou son émotivité. En supposant que le troisième sage ressemble à Rousseau, il faut en conclure que Rousseau cherche non seulement à faire comprendre le problème humain, mais encore, mais surtout à guérir le cœur humain. Comme fait-on cela? D'abord en expliquant comment il se fait que le cœur puisse se pervertir, comment se fait ce pervertissement et comment *est* le cœur sain. Pour le dire autrement, le savoir peut contribuer à guérir en partie le cœur.

Mais cela ne suffit pas. Pour Rousseau, le ton de la voix, l'émotion qui passe avec ce qui est dit, peut affecter pour ainsi dire en direct le cœur de celui qui écoute. (Lire le §23.) Or cette façon de faire est bel et bien celle que Rousseau prétend employer quand il écrit. On peut en trouver de nombreuses indications dans les écrits de Rousseau. J'en donne une seule, tirée des *Confessions*. «*La Lettre à d'Alembert* respirait une douceur d'âme qu'on sentit n'être point jouée. Si j'eusse été rongé d'humeur dans ma retraite mon ton s'en serait senti. Il en régnait dans tous les écrits que j'avais faits à Paris : il n'en régnait plus dans le premier que j'avais fait à la campagne. Pour ceux qui savent observer, cette remarque était décisive. On vit que

j'étais rentré dans mon élément. » Or il faut comprendre que pour Rousseau non seulement tout écrit respire pour ainsi dire un ton qui est perceptible par le cœur des lecteurs, mais encore que le ton d'un écrit affecte tout de suite et par-delà ce qui est dit, pour le bien ou pour le mal, le cœur des lecteurs. Quoi qu'il en soit, il est sûr que Rousseau imagine qu'il peut agir sur son lectorat comme le troisième sage agit sur les gens qui l'écoutent. La façon de vaincre les philosophes est non seulement de dire la vérité au sujet du cœur, mais encore de transformer les cœurs en vivant ses émotions saines devant les autres. Ou encore : pour Rousseau, l'écriture livre non seulement un message théorique, mais agit en direct sur les personnes en livrant un message émotif, en faisant vivre une vérité émotive, en faisant sentir le vrai. La vérité est touchante, et il faut toucher pour dire la vérité.

Cette idée conduit à un autre élément de la pensée de Rousseau. Les experts ont tendance à distinguer entre les écrits théoriques de Rousseau et ses écrits autobiographiques. Ils ont raison de le faire. Mais il faut ajouter que pour Rousseau les écrits théoriques sortent d'un cœur sain et que les écrits théoriques peuvent être, et même doivent être, complétés par des écrits témoignages qui *prouvent* qu'un cœur sain peut exister en vérité. Rousseau le dit dans un de ses écrits théoriques les plus touchants : *Rousseau juge de Jean-Jacques*. « D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur ? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même (*Rousseau juge* I 936). »

Cette série de remarques permet de comprendre un texte aussi peu théorique que les *Rêveries du promeneur solitaire*. On a souvent remarqué que ces poèmes en prose annoncent le romantisme. On n'a pas souvent remarqué que Rousseau se confesse dans ce texte et qu'une des intentions de cette confession est de préparer l'apparition d'un type humain nouveau, l'homme sensible.

Le romantisme est en un sens le mouvement littéraire et artistique qui sort comme une inévitabilité de l'idée rousseauiste de la nature humaine. Si l'homme est un cœur, l'art est d'abord expression du sentiment et sa fonction est de stimuler chez les *amateurs* le sentiment et la sensibilité. Une dernière citation donnera voix à cette idée. C'est un extrait du *Dictionnaire de la musique* de Rousseau. C'est la rubrique « génie ». « Ne cherche point, jeune artiste, ce que c'est que le génie. En as-tu : tu le sens en toi-même. N'en as-tu pas : tu ne le connaîtrais jamais. Le génie du musicien soumet l'univers entier à son art. Il peint tous les tableaux par des sons ; il fait parler le silence même ; il rend les idées par des sentiments, les sentiments par des accents ; et les passions, il les exprime, il les excite au fond des cœurs. La volupté, par lui, prend de nouveaux charmes ; la douleur qu'il fait gémir arrache des cris ; il brûle sans cesse et ne se consume jamais. Il exprime avec chaleur les frimas et les glaces ; même en peignant les horreurs de la mort, il porte dans l'âme ce sentiment de vie qui ne l'abandonne point, et qu'il communique aux cœurs faits pour le sentir. Mais hélas ! il ne sait rien dire à ceux où son germe n'est

pas, et ses prodiges sont peu sensibles à ceux qui veulent les imiter. Veux-tu donc savoir si quelque étincelle de ce feu dévorant t'anime? Cours, vole à Naples écouter les chefs-d'œuvre de Leo, de Durante, de Jommelli, de Pergolèse. Si tes yeux s'emplissent de larmes, si tu sens ton cœur palpiter, si des tressaillements t'agitent, si l'oppression te suffoque dans tes transports, prend le Métastase et travaille; son génie échauffera le tien; tu créeras à son exemple. C'est là ce que fait le génie, et d'autres yeux te rendront bientôt les pleurs que tes maîtres t'ont fait verser. Mais si les charmes de ce grand art te laissent tranquille, si tu n'as ni délire ni ravissement, si tu ne trouves que beau ce qui transporte, oses-tu demander ce qu'est le génie? Homme vulgaire, ne profane point ce nom sublime. Que t'importerait de le connaître? Tu ne saurais le sentir. Fais de la musique française.»

Pour Rousseau donc, l'artiste, et le penseur, peut et doit exprimer le sentiment et toucher pour transformer le cœur humain, non seulement une fois, mais pour de bon. De plus, en raison de la remarque ultime bien méchante, on comprend pourquoi Rameau, le plus grand musicien français de l'époque, détestait Rousseau. On comprend aussi comment les musiciens français (et pas le seul Rameau) ont fait la vie dure à Rousseau. Comment ont-ils fait? Ils l'ont brûlé en effigie; ils lui ont refusé ses entrées à l'Opéra, alors qu'ils continuaient de jouer avec succès *Le Devin du village*. On comprend un peu mieux le sentiment de persécution qui habitait Rousseau, mais on peut dire qu'il a mérité quelque peu son sort.

Pour revenir à la *Fiction*, et en examinant de près la figure du troisième sage, celui qui réussit à détruire la statue centrale, on se rend compte qu'elle ressemble, mais mal à la figure du Christ. À travers cette figure, on devine pourquoi les chrétiens fervents (à la fois les protestants et les catholiques) ont été troublés par la position de Rousseau : Rousseau propose une sorte de christianisme déchristianisé pour remplacer la modernité. Je m'explique.

Dans la *Fiction*, Rousseau présente un troisième sage qui ressemble au Christ. Je dis ressemble, parce qu'il n'est pas le Christ, et ce pour des raisons décisives : il ne propose pas de révélation religieuse ; il ne donne pas sa vie pour les autres ; il ne promet pas le ciel pour ceux qui le suivent. En somme, le troisième sage ne propose pas la foi, la charité et l'espérance. Ou encore : en remplaçant la statue centrale, qui représente l'amour-propre, le troisième sage propose sa personne, qui représente l'amour de soi tempéré par la pitié et non la charité et le commandement de la charité.

Quel est le commandement de la charité : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton être, et tu aimeras ton prochain comme toi-même pour l'amour de Dieu. » Ce commandement n'est pas conforme à la pensée de Rousseau. Cela est déjà clair à partir de la lecture du *Premier Discours* et de la *Préface au Narcisse*. Cela deviendra plus clair, je le crois, grâce à une lecture attentive du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En entendant de faire quelques considérations sur ce thème dans les cours à

venir, je dirai ceci : si on ne comprend pas le scandale qu'un chrétien ressent en lisant la *Fiction* ou en analysant la pensée de Rousseau, on ne comprend ni le christianisme ni la pensée de Rousseau. Les musulmans qui descendent dans la rue sont incompréhensibles pour les Québécois d'aujourd'hui parce que personne ici ne croit, et donc il n'a pas d'expérience de ce que peut *dire* la foi et ce qu'elle peut amener à faire. Or quelqu'un qui croit, et donc qui connaît le pouvoir envoûtant de la foi, serait scandalisé par le texte de Rousseau.

Mais il est temps, après cette longue présentation d'un texte secondaire de Rousseau, de se tourner vers un des piliers de sa pensée, le second, soit le *Second Discours*, ou le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

La division du texte.

Encore une fois, je propose d'abord une division du texte.

Second Discours

Lettre dédicatoire (§ 1-23)

Éloge de Genève (§ 1)

Description de la cité idéale (§ 2-12)

Sentiments envers Genève (§ 13-15)

Magistrats, prêtres et femmes (§ 16-20)

Dernier portrait de Genève (§ 21-23)

Préface (§ 24-36)

- La question de l'inégalité (§ 24-27)
- La question du droit naturel et de la loi naturelle (§ 28-31)
- Éléments de la réponse de Rousseau (§ 32-33)
- La question de la politique (§ 34-36)

Avertissement (§ 37)

Exorde (§ 38-44)

- La question de l'inégalité (§ 38-41)
- La question de l'état de nature (§ 42-43)
- Prosopopée à l'humanité (§ 44)

Première partie : l'homme à l'état de nature (§ 45-95)

- Le corps de l'homme à l'état de nature (§ 45-56)

- Rejet des conclusions de la biologie (§ 45)

- L'homme naturel selon ses aspects physiques (§ 46-49)

- Réponse à des objections sur la faiblesse humaine (§ 50-55)

- Conclusions sur le corps de l'homme à l'état de nature (§ 56)

- Ordre de la première partie (§ 57)

- L'âme de l'homme à l'état de nature (§ 58-76)

- Rejet des conclusions de la métaphysique (§ 58-59)

- L'homme, un animal perfectible (§ 60-62)

- Distance entre l'homme à l'état de nature et la raison (§ 63-75)

- Le cœur de l'homme à l'état de nature (§ 76-87)

- Rejet des principes des autres pensées politiques (§ 76-77)

- Amour de soi et pitié (§ 78-81)

Réfutation des objections tirées de l'amour
sexuel (§ 82-87)

Conclusions de la première partie (§ 88-95)

Seconde partie (§ 96-154)

Le point de départ, le point central de l'histoire
(§ 96-105)

La famille et la nation (§ 106-113)

L'état de guerre (§ 114-123)

L'état de société (§ 124-140)

Fondation de la société et de la loi (§ 124-
130)

Réfutation des autres théoriciens du droit
(§ 131-139)

L'état social et les magistratures (§ 140-144)

Établissement des magistratures (§ 140-
141)

Processus psychosociaux de la société
hiérarchisée (§ 142-144)

La magistrature héréditaire (§ 145-152)

Sa création (§ 145-146)

Processus psychosociaux de la société
inégalitaire (§ 147-150)

Naissance du tyran (§ 151-152)

Deux natures de l'homme: égalité et inégalité
(§ 153-154)

Note I (§ 155)

Le problème du sage.

Note II (§ 156-157)

La biologie et la connaissance de soi.

Note III (§ 158-159)

L'homme bipède, l'homme quadrupède.

Note IV (§ 160-162)

La fertilité de la Terre originelle.

Note V (§ 163)

L'homme carnivore, l'homme herbivore.

Note VI (§ 164-170)

La vigueur des hommes sauvages.

Note VII (§ 171)

La longévité animale.

Note VIII (§ 172)

La distinction biologique entre carnassiers et frugivores.

Note IX (§ 173-185)

La vertu, le luxe et les arts.

Note X (§ 186-196)

La perfectibilité humaine.

Note XI (§ 197)

Les besoins naturels et non naturels.

Note XII (§ 198-204)

La famille selon Locke et selon Rousseau.

Note XIII (§ 205)

L'utilité des langues.

Note XIV (§ 206)

La découverte des nombres.

Note XV (§ 207-208)

Amour-propre et amour de soi.

Note XVI (§ 209-212)

L'état du primitif et le bonheur humain.

Note XVII (§ 213)

L'entrée dans l'état de guerre.

Note XVIII (§ 214)

La richesse et la justice.

Note XIX (§ 215)

La justice commutative.

Le statut du *Second Discours*.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est un des textes préférés de Rousseau. Il fait partie des trois textes principaux, comme je l'ai déjà indiqué. Mais il ne souffre pas, de l'avis de Rousseau en tout cas, des défauts du *Premier Discours*.

Voici ce qu'il a à en dire. « J'eus bientôt l'occasion de développer [mes principes] tout à fait dans un ouvrage de plus grande importance ; car ce fut, je pense, en cette année de 1753 que parut le programme de l'Académie de Dijon sur l'origine de l'inégalité parmi les

hommes. Frappé de cette grande question, je fus surpris que cette académie eût osé la proposer ; mais puisqu'elle avait eu ce courage, je pouvais bien avoir celui de la traiter, et je l'entrepris. / Pour méditer à mon aise ce grand sujet, je fis à Saint-Germain un voyage de sept ou huit jours avec Thérèse, notre hôtesse, qui était une bonne femme, et une de ses amies. Je compte cette promenade pour une des plus agréables de ma vie. Il faisait très beau ; ces bonnes femmes se chargèrent des soins et de la dépense ; Thérèse s'amusait avec elles, et moi, sans souci de rien, je venais m'égayer sans gêne aux heures des repas. Tout le reste du jour, enfoncé dans la forêt, j'y cherchais, j'y trouvais l'image des premiers temps dont je traçais fièrement l'histoire ; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes ; j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et, comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères. Mon âme exaltée par ces contemplations sublimes s'élevait auprès de la divinité et, voyant de là mes semblables suivre dans l'aveugle route de leurs préjugés celle de leurs erreurs, de leurs malheurs de leurs crimes, je leur criais d'une faible voix qu'ils ne pouvaient entendre : " Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous." / De ces méditations résulta le *Discours de l'inégalité*, ouvrage qui fut plus du goût de Diderot que tous mes autres écrits, et pour lequel ses conseils me furent le plus utiles, mais qui trouva dans toute l'Europe que peu de lecteurs qui l'entendissent, et aucun de ceux-là qui voulut en parler. Il avait été fait

pour concourir au prix, je l'envoyai donc, mais sûr d'avance qu'il ne l'aurait pas, et sachant bien que ce n'est pas pour des pièces de cette étoffe que sont fondés les prix des académies. »

Il faudrait signaler bien des détails de ce texte, et d'abord le mot *promenade*, qui apparaîtra dans le titre de la dernière œuvre de Rousseau : les *Rêveries du promeneur solitaire*, on le voit, ont un long passé. Il faudrait signaler le rapprochement à faire entre le troisième sage de la *Fiction* et Rousseau s'imaginant en train de haranguer, mais avec douceur et sans exagérer, l'humanité.

Je me limite à un autre point pour le moment, et je signalerai à l'avenir d'autres points qui trouvent déjà leur expression ici. Rousseau ne dit pas que le *Second Discours* a les défauts du *Premier Discours*, au contraire. Il signale que ce texte est de plus grande importance, ce qui signifie qu'il est plus complet que le *Premier Discours*, entre autres. Il dit qu'il a plu à Diderot plus que les autres textes, dont le *Premier Discours*, sans doute et qu'encore une fois, Diderot s'est mêlé de près à sa production.

Ce dernier point est important au moins en ceci qu'il amène à l'idée qu'il est le dernier texte qui aura l'approbation des amis philosophes de Rousseau, ou en tout cas de l'ami Diderot. Pour sonder un peu ce désaccord, je vous offre un document : une lettre de Voltaire à Rousseau. Rousseau recevra de Voltaire, à qui il avait offert une copie du *Second Discours*, une lettre bien comique dans le plus pur style de Voltaire.

« Aux Délices, près de Genève (30 août 1755) / J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie ; vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, et vous ne les corrigerez pas. Vous peignez avec des couleurs bien vraies les horreurs de la société humaine dont l'ignorance et la faiblesse se promettent tant de douceurs. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre. Et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi. Je ne peux non plus m'embarquer pour aller trouver les sauvages du Canada, premièrement parce que les maladies auxquelles je suis condamné me rendent un médecin d'Europe nécessaire, secondement parce que la guerre est portée dans ce pays-là, et que les exemples de nos nations ont rendu les sauvages presque aussi méchants que nous. Je me borne à être un sauvage paisible dans la solitude que j'ai choisie auprès de votre patrie où vous devriez être. J'avoue avec vous que les belles lettres, et les sciences ont causé quelquefois beaucoup de mal... » La lettre continue pendant encore plusieurs lignes. Mais on peut saisir déjà l'essentiel, soit le désaccord entre Voltaire et Rousseau.

Car dessous l'humour passe la critique de Voltaire : selon lui, la pensée de Rousseau n'est pas la réponse aux problèmes bien réels qui existent en société ; au contraire, le développement des sciences et des arts est

nécessaire au bien-être des humains; surtout peut-être, Rousseau se contredit de plusieurs façons en soutenant ses thèses. Lorsqu'ils seront obligés de choisir entre Voltaire (les idées de Voltaire) et Rousseau (les idées de Rousseau), l'ensemble de philosophes choisiront Voltaire: ils se montreront ainsi des *membres* du siècle de Voltaire, le dix-huitième siècle, alors que Rousseau est l'annonceur de l'ère des révolutions, soit le dix-neuvième, et en large partie, le vingtième.

Quoi qu'il en soit des philosophes et de leur attitude envers Rousseau, après le succès, moins éclatant, du *Second Discours*, Rousseau se retirera à la campagne et assez tôt se coupera de ses amis et surtout de son ami Diderot. La rupture deviendra publique dans un texte brillant, mais complexe, qui porte le titre *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*.

L'exergue.

Comme pour le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Second Discours* est introduit par une citation ancienne. (Lire et traduire l'exergue.) La citation est intéressante à plusieurs titres. D'abord, parce qu'elle exprime un certain cercle épistémologique. Aristote dit qu'il faut chercher à connaître la nature en examinant des êtres qui sont conformes à la nature. En somme, il reconnaît qu'il y a des êtres contre nature et que ces êtres ne peuvent pas servir pour découvrir les traits de la nature. Par exemple, il ne faut pas examiner un sourd pour connaître les caractéristiques ordinaires de la sensibilité humaine. Mais cela suppose qu'en un

sens on connaît la nature avant de la connaître : on sait avant d'examiner la nature humaine qu'il est naturel d'entendre, ce qui permet d'éliminer l'observation des sourds pour connaître le nombre des sens des êtres humains. On pourrait croire que Rousseau signale ainsi un problème de la pensée d'Aristote. Sur cette question, les experts parlent du passage difficile ou impossible du *is* à l'*ought*, de ce qui est à ce qui devrait être, du fait objectif à une conclusion morale ou éthique.

Quoi qu'il en soit de l'intention de Rousseau par rapport à Aristote qu'il cite, le problème exprimé par la citation mise en relief par Rousseau mène au cœur de la pensée de Rousseau : les hommes qu'on rencontre d'ordinaire sont déformés, ils sont hors de la nature, ils vivent en particulier dans l'amour-propre ; quelqu'un qui examine les hommes ordinaires en tire la conclusion que l'amour-propre est naturel, ce qui selon Rousseau est une fausseté, et même la fausseté fondamentale. Mais alors, comment trouver des exemples d'êtres naturels pour saisir la nature humaine ? Comment découvrir des exemples d'homme naturel et de donc de nature humaine s'il faut éliminer les 99 pour cent des cas ? Et surtout peut-être sur quoi se base Rousseau pour savoir avant même d'avoir examiné les humains avant la société (et d'abord comment et où en trouver ?), comment sait-il pour ainsi dire d'avance qu'ils sont naturels et donc sains ? Le *Second Discours* répond à cette question : si on n'est pas satisfait de la réponse que s'y trouve, on n'est pas satisfait de la position de Rousseau.

La citation est intéressante pour une autre raison : elle apparaît dans un chapitre où Aristote explique qu'il y a des esclaves naturels et que ces esclaves naturels justifient jusqu'à un certain point l'existence de l'esclavage institutionnel. Cette idée est aux antipodes de la position de base de Rousseau. Pour lui, par nature, les hommes sont égaux quant à l'essentiel, et certes ne sont pas portés par nature à se dominer les uns les autres ou à accepter d'être dominés les uns par les autres ; pour Rousseau, l'esclavage est l'effet politique de la perversité du cœur, et non une réplique sociale d'une réalité naturelle.

Cette opposition de base entre Aristote et Rousseau permet de remonter à quelque chose de plus général encore : le cosmos téléologique, celui d'Aristote, et le cosmos *atéleologique*, celui de Rousseau. Mais pour le comprendre cette dernière remarque, il faut quelques informations supplémentaires.

L'Éthique à Nicomaque est un long traité d'Aristote fondé sur l'idée suivante : le bonheur humain (privé et politique) n'est possible qu'au moyen de la vertu. Le mot qu'emploie Aristote, je l'ai déjà indiqué, est *arété*. Ce mot est non seulement un mot grec (comme il se doit) c'est aussi un mot qui suggère beaucoup plus que notre mot *vertu*. Il serait sans doute mieux de traduire *arété* par *excellence*. *L'arété* est l'accomplissement d'une chose. Un couteau qui coupe bien, en somme qui fait ce qu'il a à faire et qui le fait bien, ce couteau est *arétaios*, c'est-à-dire « comme il faut », ou convenable, voire excellent. Les couteaux ont des fins, et les couteaux peuvent bien ou mal atteindre leur fin, et

seuls les couteaux qui sont comme il faut, convenables ou excellents, atteignent la fin qui est la leur. C'est la même chose pour un être humain. En somme, pour Aristote, il y a des êtres humains excellents et donc des ratés, ou des esclaves, parce que l'être humain a une fin naturelle et que les individus peuvent l'atteindre ou la rater et que certains individus ont les moyens de l'atteindre alors que les autres ne peuvent faire autrement que la rater parce qu'ils n'ont pas ce qu'il faut. Et même selon Aristote il y a bien plus de ratés que d'excellents. Pour le dire autrement, ce qui est évident dans le sport (quelques bons et des masses de médiocres), cela est évident aussi dans la vie. En somme, Aristote mesure tout à la lumière de la fin humaine, et il découvre bien des ratés. Encore une fois, la position de Rousseau est opposée à cette vision, et ce depuis la racine même de sa pensée, depuis son idée de la nature. La radicalité de cette opposition implique qu'il n'y a pas de fin naturelle de l'homme et donc que l'homme n'existe pas dans un cosmos dont les parties sont finalisées.

À l'opposé d'Aristote, Rousseau évaluera les humains non pas en examinant ce qu'ils sont voués à devenir par leur nature et par la nature, mais par ce qu'ils étaient à l'origine et grâce à la nature. La nature, la vérité de la nature, la bonté de la nature, ne se trouve pas à la fin du processus, mais à l'origine. Au fond, la pensée de Rousseau est compatible avec une conception non téléologique de l'homme et de l'univers, soit la physique newtonienne, alors que la pensée d'Aristote sur l'homme implique que l'homme est mesuré par une fin et donc que l'homme fait partie

d'un Tout qui doit être pensé en fonction de la fin de chacune de ses parties. Cette idée réapparaîtra lors de l'examen de la question à laquelle Rousseau répond.

La lettre dédicatoire.

La lettre dédicatoire de Rousseau est bizarre : c'est la seule lettre dédicatoire que je connaisse qui soit adressée à une société. L'histoire de la littérature offre de nombreux exemples de lettres dédicatoires adressées à un maître politique, à un protecteur, voire à un lecteur particulier plus ou moins inconnu. On peut penser au *Prince* de Machiavel qui commence par une lettre dédicatoire adressée à Lorenzo de' Medici, ou aux lettres dédicatoires des pièces de théâtre de Corneille, Racine et Molière. C'est le cas le plus typique, me semble-t-il. Mais il y a aussi des lettres dédicatoires adressées à des amis. On peut penser au *Cortegiano* de Castiglione ou à *Tom Jones* de Fielding. Ce type de lettre dédicatoire est moins commun, me semble-t-il. Il y a aussi des lettres dédicatoires adressées au lecteur. On peut penser aux *Essais* de Montaigne. Rousseau, lui, s'adresse à tous les membres d'une société, soit à sa Genève natale. Sur ce plan, le texte de Rousseau est unique, à moins que je ne me trompe.

Quoiqu'il en soit, à la limite, en décrivant l'homme des origines, Rousseau sent le besoin de remonter à ses propres origines. Je ne suis pas sûr que cette dernière remarque est solide, mais je ne puis pas m'empêcher de la faire parce que, je ne sais trop pourquoi, elle me semble pertinente. Cela est-il significatif? Oui, pour au moins deux raisons. Rousseau affiche son

appartenance à une société autre que celle dans laquelle il vit : il est un citoyen de Genève, un républicain, dans une monarchie, dans la monarchie la plus admirée de son époque. Il souligne donc à double trait qu'il est pour ainsi dire justifié, justifié sur le plan politique, justifié par son patriotisme, de ne pas approuver des monarchies. Cela peut servir jusqu'à un certain point d'excuse et donc de protection. Je reviendrai là-dessus en parlant tantôt de la première note, soit l'une des deux notes qu'on avait à lire pour cette rencontre.

La deuxième raison tient à un aspect important de la pensée de Rousseau, à ce que j'appellerais le fondement épistémologique de sa pensée. Le fait que Rousseau ose adresser sa lettre dédicatoire à la République de Genève conduit à son idée même de la vérité, à ce que j'appellerai, pour faire accrocheur, son épistémologie du haut-le-cœur.

Pour comprendre ce que je signifie par cela, il faudra d'abord passer par une remarque anodine dans le texte : il faut passer de la patrie au père, du patriotisme à la paternité. (Lire le § 17.) Dans les *Confessions*, Rousseau parle de son père d'une manière bien différente. Voici un passage parmi plusieurs : « Ma mère avait laissé des romans. Nous nous mîmes à les lire après souper, mon père et moi. Il n'était question d'abord que de m'exercer à la lecture par des livres amusants. Mais bientôt l'intérêt devint si vif que nous lisions tour à tour sans relâche, et passions les nuits à cette occupation. Nous ne pouvions jamais quitter qu'à la fin du volume. Quelquefois, mon père, entendant le

matin les hirondelles, disait tout honteux : “Allons-nous coucher ; je suis plus enfant que toi.” » Il y a, c’est évident, un décalage entre ce que Rousseau dit ici et ce qu’il dit dans les *Confessions*. Or c’est dans les *Confessions* que Rousseau dit, sur ce point en tout cas, ce qui est.

En revanche, le portrait de son père, celui qu’il offre dans le *Second Discours*, est idéalisé. J’en conclus que Rousseau ne décrit pas ce qui est ou ce qui a été, mais ce qu’il voudrait qui ait été. Son père était un truand qui abandonna son enfant, un mauvais ouvrier qui se retrouva souvent en prison et un citoyen médiocre qui abandonna sa patrie ; Rousseau décrit un père affectueux, un artisan solide et un citoyen exemplaire. On pourrait croire qu’il le fait par honte ou par fausse honte. Le point important se situe ailleurs. Cette façon de changer les faits pour les améliorer est un processus qui s’appelle l’idéalisation. Je l’ai appelé le haut-le-cœur.

Pourquoi ? L’idéalisation procède d’un double mouvement ou d’un premier mouvement qui en provoque un second. Le premier mouvement est celui de la révulsion, le haut-le-cœur ; mais au lieu de s’en tenir à cela, au lieu de condamner ce qui est, on réagit en rêvant, en pensant et en vivant avec l’image de ce que le cœur voudrait qui soit : on hausse l’image des choses qui causent du dégoût à la hauteur de ce que veut, ou de ce goûte, le cœur ; le haut-le-cœur produit quelque chose à la hauteur du cœur et une image haute qui se substitue à la bassesse du réel. Cette double réaction se retrouvera dans l’attitude des

romantiques : le spleen de Baudelaire en est un bon exemple ; le spleen des *Fleurs du mal* est accompagné du rêve de la perfection, que Baudelaire appelle d'ailleurs l'idéal, et à la limite de la recherche des paradis artificiels, soit d'un non-être qui satisfait les besoins du cœur.

Mais l'idéalisation du père n'est pas le seul cas de ce processus dans la lettre dédicatoire. Rousseau, on le remarquera en lisant avec attention, ne décrit pas Genève telle qu'elle est, mais telle qu'il voudrait qu'elle soit. (Rousseau le signale d'ailleurs par son emploi, systématique, des conditionnels.) Rousseau transforme Genève sans doute, mais les signes qu'il laisse dans le texte indiquent qu'il en était conscient ; et même il l'indique en toutes lettres au moins une fois. (Lire le §22.) Il avoue ici que sa description est inexacte et il indique quelle est la source de sa *transformation* du réel. D'ailleurs, quelques-uns de ses lecteurs, dont un Genevois, lui ont écrit pour lui dire qu'il décrivait moins la Genève réelle que ce qu'elle devrait être. En somme, et pour résumer, comme il a idéalisé son père réel, Rousseau idéalise la Genève qui existe bel et bien.

Or l'idéalisation n'est pas pour Rousseau une erreur : en un sens, c'est le réel qui doit être lu à la lumière de l'irréel ; ce sont les faits qui doivent être compris à la lumière de l'idéal. (Sur le plan ontologique, c'est le possible qui est supérieur à ce qui est, pour parler comme Heidegger.)

Pour le comprendre ce qui se passe, il faut prendre un exemple. On a devant soi un contenant de 500

millilitres. Il contient 250 millilitres d'un liquide donné. On ne peut comprendre le contenant et son contenu que par rapport à ce qu'on voudrait qui soit. Mettons que c'est de l'eau. Si on a soif, on *rêve* du fait qu'il soit plein, et on comprend alors le 250 millilitres en vérité : le verre est à demi vide, parce qu'il nous faudrait 500 millilitres. Ou encore il contient 250 millilitres d'un produit toxique et explosif. Si on a peur pour sa vie, on voudrait qu'il soit vide et on comprend vraiment le 250 millilitres : le verre est presque plein de quelque chose de dangereux.

Je reprends : le réel comme tel est la plupart du temps insignifiant. Ou encore : une bonne partie de sa signification, ou son sens véritable, vient de ce qui devrait être étant donné ce que le cœur, l'imagination, les besoins de l'homme demandent. Le critère d'évaluation de ce qui est n'est pas ce qui est, mais ce qui est pour autant qu'il est évalué par le cœur. Ainsi quand Rousseau décrit Genève, il décrit la Genève de son cœur. Or cette Genève est née à partir de la Genève réelle ; une fois transformée par le cœur, la Genève idéale devient le critère de jugement non seulement de la Genève réelle, mais de toutes les sociétés.

Soit dit en passant, cette description de Genève, celle de la lettre dédicatoire du *Second Discours*, contient tous les principes du *Contrat social*. Et dans la deuxième partie du *Second Discours*, Rousseau développera ces principes d'une façon plus systématique. J'y reviendrai alors. Mais on peut signaler dès maintenant un élément crucial de cet idéal politique. (Lire les débuts des § 1, 12, 16, 18, 22 et 23.)

Rousseau signale par cette distinction que le peuple est souverain et que les magistrats ne sont que les instruments du souverain : les magistrats ne sont pas souverains, ils ne sont pas les maîtres, ils sont les *esclaves* du souverain.

Soit dit en passant encore une fois, cette idée que le *Contrat social* se trouve dans le *Second Discours* n'est pas une lubie à moi. Dans ses *Confessions*, Rousseau écrit : « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'inégalité* ; tout ce qu'il y a de hardi dans l'*Émile* était auparavant dans la *Julie*. » Rousseau dit cela pour protester contre le fait qu'on ait condamné le *Contrat social* et l'*Émile* et qu'on n'ait pas condamné le *Second Discours* et *La Nouvelle Héloïse* ; il y voit une erreur d'interprétation au mieux, et au pis une injustice et un début de complot.

Il me semble que la chose que dénonce Rousseau s'explique en bonne partie par le fait qu'un roman n'est pas un traité, qu'un roman ne se lit pas de la même façon, avec le même sérieux, qu'un traité, et ensuite qu'un texte peu systématique, qui ne propose pas en toutes lettres les bases d'une réforme politique, ne se lit pas de la même façon qu'un texte reconnu politique et réformateur. Malgré cela, Rousseau dit vrai quant à la question de fond : le *Contrat social* et le *Second Discours* disent les mêmes choses.

Il y a au moins une autre idéalisation qui a lieu dans la lettre dédicatoire : elle concerne les pasteurs protestants de Genève. Dans d'autres écrits, Rousseau dira que les pasteurs protestants qu'il a connus à

Genève étaient des profiteurs et des demi-athées. Mais dans ce texte, il prétend que les pasteurs sont de parfaits citoyens tout en étant de parfaits chrétiens. Je signale que pour Rousseau cette combinaison est possible à la condition que le christianisme qu'on professe insiste sur la dimension morale de la religion et laisse en arrière tout ce qui peut porter sur les mystères et sur le ciel. (Lire le début du § 19.)

Il faudrait lire au complet ce paragraphe parce qu'il offre, lui aussi, une excellente introduction à la Profession de foi du Vicaire savoyard. Il faudrait aussi le comparer aux derniers chapitres du *Contrat social* où Rousseau dit que le christianisme est comme par définition contraire à l'esprit politique : une religion qui met l'essentiel de la vie dans une autre vie est une religion qui nuit à l'esprit vivificateur d'une société forte. Or, selon Rousseau, c'est ce que fait le christianisme par nature, s'il est permis d'employer ce mot dans ce contexte. Quoi qu'il en soit, il est possible, à mon sens il est clair, qu'en décrivant les pasteurs protestants de Genève, Rousseau les idéalise, comme il a idéalisé son père.

La page frontispice.

C'est en pensant à la relation entre la pensée de Rousseau et le christianisme que je reviens à en arrière pour parler de la page frontispice du *Second Discours*. Encore une fois, Rousseau a fait mettre une image, dont il parle dans le texte, au début de son texte. La page frontispice est commentée par une scène racontée dans la note XVI à la toute fin. (Lire le § 212.)



Il retourne chez ses Egaux.
Voyez la Note à p. 259.

La scène est dramatique ; on peut entendre quelque chose de la protestation de Rousseau dans les mots de ce sauvage qui retourne chez lui. Rousseau prétendra, avec raison, qu'il ne veut pas devenir un sauvage, parce qu'il ne l'est pas et ne peut le devenir. (Lire la fin de la note IX, § 185.) Il n'en reste pas moins que le texte de Rousseau, pour autant qu'il est un haut-le-cœur, crée, ou encourage, ou donne voix à, des insatisfactions profondes qui peuvent devenir révolutionnaires : les individus décident alors de quitter la société, ou de la changer de fond en comble, ou de vivre dedans, mais en la rejetant et en décrochant dans leur cœur et ensuite dans leur comportement. Le punk, le révolutionnaire et l'ermite des sociétés contemporaines sont souvent des rousseauistes plus ou moins conscients.

Mais pour revenir aux pasteurs protestants de Genève et le problème qu'ils soulèvent, il y a un aspect du rejet du sauvage qui me semble important : il retourne à ses dieux et abandonne donc le christianisme. Je tiens à souligner qu'ici Rousseau approuve, ou présente sous un beau jour, quelqu'un qui rejette le christianisme. Ce qui place encore une fois le lecteur devant la question de la relation entre la pensée de Rousseau et le christianisme. Encore une fois, la question abordée par la Profession de foi du Vicaire savoyard se profile. J'y reviendrai.

La question à laquelle répond le *Second Discours*.

Dans l'ordre des textes, il faudrait parler de la préface d'abord. Mais pour mieux comprendre la préface, il faut bien avoir en tête la question à laquelle Rousseau devait répondre. (Lire la formulation.) On voit donc qu'il y a deux thèmes : l'origine de l'inégalité et la conformité ou non de l'inégalité avec la loi naturelle. Je reviendrai sur ces deux thèmes sous peu en parlant de la préface. Mais il faut noter tout de suite qu'encore une fois, soit comme dans le *Premier Discours*, Rousseau a joué avec la question qu'on lui a posée. Il a changé un mot : il a remplacé *source* par *origine*. Les deux mots sont à peu près équivalents. Mais pas tout à fait. *Source* revient à peu près à *cause*. Ainsi on aurait pu dire, comme certains de ceux qui ont répondu à la question de l'Académie de Dijon et qui ont participé au concours, que Dieu est la source, ou la cause, de l'inégalité parmi les hommes.

En revanche, en mettant le mot *origine*, Rousseau ouvre la question à un processus historique : qui dit origine, dit temps et dit passage de l'origine à sa suite ; il dit processus et donc histoire. Or pour Rousseau, le fait fondamental est que la nature a été perdue, que l'état originel de l'homme est disparu en raison d'un processus historique. Il faut donc redécouvrir et décrire l'état originel (c'est la tâche de la première partie du *Second Discours*) et ensuite expliquer et décrire le processus qui mène de l'état d'origine à l'état actuel (c'est la tâche de la seconde partie du *Second Discours*).

Au risque de paraître obnubilé par Rousseau et de le voir partout, je dirai que Rousseau est le premier

penseur philosophique à affirmer que l'Histoire, et non seulement l'histoire, est un élément essentiel de la compréhension de l'homme. Après Rousseau, Hegel, Marx et Nietzsche (pour ne prendre que ces trois-là) vont analyser la *généalogie* des choses humaines, ils vont en décrire la dialectique historique, ils vont expliquer ce qui est par le processus qui l'a produit, processus dont ils ont la clé. Il y a des gens pour dire que cette insistance sur l'Histoire est une dimension de la pensée allemande. Si c'est vrai, il faudrait expliquer Rousseau qui, lui, n'est pas allemand, qui vient avant tous ses penseurs allemands et qui insiste le premier de tous, je crois, sur l'histoire, soit sur les traces des développements civilisationnels sur l'âme humaine. J'y reviendrai en parlant du concept de *perfectibilité*. (La seconde partie du *Second Discours* est une sorte de protomarxisme : il est impossible que croire que Marx soit un penseur bien original après avoir lu le *Second Discours*.) Ou encore : avec Rousseau, et après Rousseau, le temps entre dans la définition de l'âme humaine. En gros, pour les Anciens et les chrétiens, l'âme humaine se comprend à partir d'un besoin d'éternité, et est pensée par rapport à l'éternité. Cela n'est plus possible pour ceux qui sont touchés, c'est-à-dire convertis, ou avertis, par le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

La préface.

Selon la préface, il y a une question centrale à partir de laquelle se développent à la fois les questions et les réponses qui constituent le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (Lire le

début du §24.) La question centrale est donc la nature de l'homme. En somme, dit Rousseau, on ne peut pas régler la question de l'inégalité (est-elle naturelle ou non ?) sans régler la question de la nature de l'homme. La question de la nature de l'homme est centrale en ce sens qu'elle est le fondement qui permet de régler l'autre, ou plutôt les autres.

Car Rousseau explique dans la préface que la question posée par l'Académie de Dijon exigeait aussi l'examen de la question de la loi naturelle. (Lire le §28.) On notera que Rousseau parle ici de droit naturel. Il y aurait tout un débat à faire pour bien distinguer entre la loi naturelle et le droit naturel. Pour faire vite, Rousseau insiste plutôt sur le droit naturel, ou rend compte de toute loi naturelle imaginable par un droit naturel. Mais encore une fois, quelle est la différence entre la loi naturelle et le droit naturel ? En gros, le droit naturel prétend que ce qui est est droit, correct, juste selon la nature de la chose qui est examinée. En revanche, la loi naturelle implique des sanctions et en bout de piste un législateur. Donc la loi naturelle renvoie comme de soi à un Dieu et même à un Dieu créateur et juge, qui transcende l'univers et le temps, alors que le droit naturel en fait abstraction et pointe plutôt vers le monde ou une partie du monde. Encore une fois, comme pour le *Premier Discours*, Rousseau se distancie de ceux qui ont posé la question pour ainsi dire en la corrigeant : ils ne parlent que de la loi naturelle, alors que Rousseau parle aussi et surtout du droit naturel. De plus, par cette observation portant sur la question telle que Rousseau la comprend, on est

encore une fois renvoyé à la question de la relation entre sa pensée et le christianisme.

Il y a une troisième question que Rousseau fait remonter à celle de la nature de l'homme. (Lire le § 34.) En somme, la question de l'inégalité est liée tôt ou tard à la question de la société et donc à celle de l'origine de la société. Ceci est sûr : cette question n'est pas du tout présente dans la formulation des académiciens de Dijon. Il y a une raison à cela : parce qu'ils étaient des disciples des Anciens, ou de l'Église, ou des Modernes de la première mouture, ceux qui posaient la question pensaient que l'homme est sociable par nature. Rousseau affirmera que l'homme n'est pas sociable par nature, qu'au contraire, il est solitaire par nature, ou fait pour l'être, et que la société est une invention de l'homme. En d'autres mots, l'homme est un sauvage (un solitaire) mais bon ; par un processus que Rousseau décrira, il devient civilisé et méchant.

On peut maintenant lire le paragraphe principal de la préface. (Lire le § 32.) À la suite à cette lecture, j'ai l'honneur d'annoncer qu'il ne reste plus rien à dire : quiconque comprend ce paragraphe comprend la pensée de Rousseau, et certes sa pensée telle qu'exposée dans le *Second Discours*. Tout peut donc prendre fin. Pour ceux qui voudraient quand même quelques remarques explicatives, je signale que je comprends ce paragraphe, si je le comprends, seulement parce que j'ai lu avec attention et plusieurs fois les pages qui le suivent.

J'ajoute qu'on voit ici un des jeux de base de Rousseau: le mot *âme* veut dire *cœur*. Les deux principes de l'âme sont des émotions et ces émotions sont présentes avant la raison; on peut donc être humain et avoir un cœur humain, sans avoir de raison ou sans l'exercer. Cela est impensable pour un Ancien, et même pour un chrétien.

J'ajoute ensuite que Rousseau dit qu'il y a deux principes (leurs noms techniques sont *amour de soi* et *pitié*), mais qu'il tait qu'il y a un troisième principe (son nom technique est *amour-propre*). Il ne parle pas du troisième principe parce que ce troisième principe n'est pas naturel et que la grande vérité exposée dans le *Second Discours* est celle du développement de ce troisième principe non naturel à partir des principes naturels et des influences extérieures sur l'homme. C'est une autre façon de dire: «L'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt.» La société est d'une façon radicale, non naturelle, voire antinaturelle.

J'ajoute enfin qu'on voit ici un des points cruciaux de la pensée de Rousseau et un point qui l'opposera aux Modernes, en particulier. Rousseau protestera sans arrêt contre Hobbes, Locke et, en ce qui a trait à son temps et à son lieu, Voltaire, que la société n'est pas naturelle à l'homme. Ce qui veut dire d'abord que la sociabilité n'est pas naturelle au cœur humain (ce que beaucoup de Modernes accepteraient), mais aussi que la sociabilité n'est pas nécessaire pour expliquer la survie de l'espèce et des individus de l'espèce. La plupart des Modernes avaient une attitude ambiguë envers la société: ils prétendaient qu'elle n'était pas

naturelle en ce sens qu'elle n'était pas inscrite dans la substance humaine (l'homme est par nature égoïste, disaient-ils); mais ils ajoutaient qu'elle était naturelle en ce sens que l'homme égoïste en avait besoin pour survivre et bien vivre; en somme, ils disaient que l'homme était sociable par égoïsme et seulement par égoïsme et donc que sa sociabilité était à la fois naturelle et contre nature. Ou encore : Rousseau est en un sens un Moderne plus radical; car pour lui, l'homme n'est pas sociable par égoïsme; l'homme est devenu sociable parce que son égoïsme naturel s'est transformé et a rendu la société nécessaire.

La note sur les notes.

(Lire le §37.) On trouve ici encore une fois une remarque sur les lecteurs de Rousseau et sur la lecture de Rousseau. Si on prend au sérieux les mots qu'il écrit dans la note sur les notes, on conclut que pour comprendre Rousseau, il faut le lire deux fois, en approfondissant d'une fois à l'autre; on peut y trouver du plaisir, mais il faut du courage, c'est-à-dire une certaine sorte d'âme ou de cœur. Mais Rousseau s'attend à avoir des lecteurs qui ne le liront qu'une fois : il s'attend à avoir des lecteurs qui ne comprendront pas tout ce qu'il avait à leur dire. Cela laisse entendre sans doute que, même en lisant trois fois, on pourra ne pas le comprendre à moins de faire l'effort de penser en lisant. Cela laisse entendre que Rousseau s'est organisé pour qu'on puisse comprendre le minimum, l'essentiel, dès la première lecture.

Cette remarque est reprise en quelque sorte dans la toute première note. Otanès est un homme qui voit clair : il voit que le meilleur régime est une république. Mais il vit au moment où on établit la monarchie qui s'appellera l'Empire perse. Il s'entend avec les fondateurs de l'Empire perse qu'il pourra vivre en Perse en respectant les lois, mais n'étant pas soumis à elle. Cet exemple me semble porter sur le cas de Rousseau. Il vit à une époque et dans un pays où les hommes ne peuvent pas voir la vérité qu'il voit lui. Comment Rousseau, ou Otanès, ou tout sage, vit-il avec les hommes qui ne le sont pas ? Il accepte de vivre comme eux, mais il le fait d'une autre façon ou pour d'autres raisons qu'eux. Cette idée sera reprise par une remarque de Rousseau dans l'*Émile* : Émile est éduqué pour être un sauvage qui vit dans les villes ; il est sauvage dans son cœur, mais citadin dans ses comportements.

L'exorde.

La première remarque que fait Rousseau sur l'inégalité est qu'il y a deux sortes d'inégalité, dont l'une est naturelle. Il y a donc une inégalité qui est *voulue* ou permise par la nature. (Lire le § 39.) Mais il ajoute tout de suite qu'il y a des inégalités non naturelles, qui dépendent de l'homme ou de l'avis de l'homme ou des institutions créées par l'homme pour exister et l'affecter. Toute la pensée de Rousseau consistera à déterminer (1) ce que sont ces différentes sortes d'inégalité, qu'elles soient naturelles ou non naturelles, (2) pourquoi les unes ne sont pas nuisibles ou presque et pourquoi les autres sont nuisibles en toutes

circonstances ou presque et (3) comment on peut agencer les inégalités non naturelles avec les inégalités naturelles de façon à rendre la vie vivable, les sociétés à peu près justes ou du moins plus stables et en laissant un jeu suffisant pour que les sages et les honnêtes gens y trouvent leur compte. Il serait donc inexact, voire idiot puisque c'est clair dès l'exorde, de croire que Rousseau est un partisan de l'égalité en toutes choses. Il est un partisan de la nature, et donc selon sa propre pensée d'une certaine inégalité. Soit dit en passant, il est bel et bien idiot de dire que les hommes sont égaux par nature sans faire de nombreuses distinctions. Des distinctions par exemple qui rendent compréhensible le fait qu'aux Jeux olympiques il y a des compétitions pour hommes à l'exclusion des femmes et pour femmes à l'exclusion des hommes, alors que les hommes et les femmes sont pourtant dits égaux.

Le paragraphe le plus bizarre de l'exorde est sans doute celui qui traite du statut de l'état de nature. (Lire le §43.) D'abord qu'est-ce que l'état de nature ? C'est l'état de l'homme avant qu'il ne se développe ; c'est l'état de l'homme quand il sort des mains de la nature ; c'est l'état de l'homme dépouillé de tout ce qu'il peut avoir acquis par l'Histoire, soit son action dans le temps en réaction à l'action des choses dans le temps.

Or Rousseau ajoute que sa pensée sur l'état de nature n'est rien de plus qu'une hypothèse, ou encore qu'elle ne repose pas sur des faits. Il faut bien comprendre que Rousseau croit que, même s'il n'est pas réel, l'état de nature est quand même un standard. S'il n'est pas un fait, mais un standard, il est une sorte d'idéal. Je dis

«une sorte d'idéal» parce que je suis d'avis que pour Rousseau l'état de nature est un fait sûr, mais invérifiable par une expérience directe pour des raisons évidentes. Au fond, quand Rousseau dit qu'il n'est pas prouvable, il veut dire qu'on ne peut pas l'observer : il n'y a pas ou il n'y a plus d'homme naturel qu'on peut examiner. Mais l'état de nature est aux yeux de Rousseau un fait probable, voire sûr ou inévitable, quoique non vérifiable. Qu'est-ce que ce serait qu'un fait sûr, mais invérifiable ? Voici un exemple. Quand je suis né, je ne parlais pas encore. Ce fait n'est pas vérifiable par moi, mais c'est probable ou même inévitable, d'après tout ce que je sais. En dernière analyse, si Rousseau insiste sur l'incertitude de l'état de nature, c'est parce qu'un tel *fait* est contraire à la doctrine chrétienne.

On en vient donc encore une fois au problème du christianisme et de la relation de la pensée de Rousseau au christianisme. Voici ce que des chrétiens, comme Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, n'acceptent pas. Si la pensée de Rousseau est vraie, il n'y a plus de péché originel. S'il n'y a pas de péché originel, il n'est plus nécessaire qu'il y ait un Sauveur et donc un Christ. De plus, l'explication naturelle ou naturaliste du malheur humain suppose que les hommes ne sont pas malheureux à la suite d'un acte de volonté libre qui fut puni par Dieu juste, mais en raison d'un processus nécessaire qu'on peut expliquer en détaillant les causes nécessaires et les effets inévitables. Quand on pense à cela, on peut entendre un ton antichrétien dans les premières lignes du texte. (Lire le § 44.)

Il ne reste qu'une dernière remarque à faire : elle porte sur la relation entre le *Premier Discours* et le *Second Discours*. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau donne le cadre historique total dans lequel l'analyse du *Discours sur les sciences et les arts* doit entrer. Voilà pourquoi la pensée sur les sciences et les arts se trouve dans une note (la note IX) du texte plus global qu'est le *Second Discours*. Mais pour comprendre cette pensée globale, il faut lire, et comprendre, les parties un et deux, soit ce qu'il reste encore à faire.

Aussi, il faut maintenant lire et commenter les deux parties du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Il n'y a aucune note à laquelle je tiens ; donc comme le dit Rousseau, il n'y a aucun mal à ce que les lecteurs vulgaires ne les lisent pas. De toute façon, elles sont peu nombreuses et peu développées surtout dans la seconde partie. On dirait que Rousseau perdait intérêt à ses notes à mesure qu'il avançait.

Division du texte.

Pour comprendre l'idée de Rousseau au sujet de l'homme, il faut comprendre deux choses : comment l'homme était à l'origine, soit l'homme dans l'état de nature, et comment il est devenu ce que tous connaissent, ce que chacun est, soit l'homme dans l'état de société ; en somme, il faut lire et comprendre la première partie et ensuite la seconde partie du *Second Discours*.

Or pour comprendre la première partie, il faut d'abord en saisir la structure : on comprend quelque chose quand on en comprend la construction, les parties et leur façon de constituer un tout (on peut penser à une montre mécanique ou à un moteur d'automobile pour saisir l'idée) ; ce qui est sûr, celui qui ne comprend pas l'ordre d'un texte ne peut pas prétendre en comprendre le sens. Il faut donc répondre à la question : « Quel est l'ordre de la première partie ? »

Pour ce faire, il y a un passage crucial. (Lire le §57.) Rousseau dit ici ce qu'il a fait et ce qui lui reste à faire. Il a expliqué le corps de l'homme ou l'homme pour autant qu'il est un corps (c'est le côté physique de l'être humain) ; il lui reste à comprendre la tête de l'homme, ou l'homme pour autant qu'il est un esprit (c'est le côté métaphysique, ou pour reprendre l'étymologie du mot « au-delà du physique ») et enfin le cœur de l'homme ou l'homme pour autant qu'il est a des émotions (c'est le côté moral de l'homme). Car le mot du texte de Rousseau n'a pas le sens de « c'est-à-dire », mais de « et en plus ». Surtout, le mot *moral* doit s'entendre comme lorsqu'on dit qu'« on a un bon moral » : on a un bon moral quand on est solide sur le plan des émotions.

Il y a trois sections donc, auxquelles il faut ajouter sans doute une section qui reprend et résume. Par ailleurs, comme on peut le noter en lisant avec attention, chacune des trois sections est divisée en trois sous-sections : Rousseau explique d'abord ce qu'il ne fera pas, puis il expose ce qu'il a à traiter selon son opinion, enfin il touche à une question connexe à la dimension

dont il a parlé. Par exemple, pour ce qui est du corps, Rousseau annonce d'abord qu'il ne considérera pas l'évolution physique possible de l'homme, mais le corps de l'homme tel qu'il a dû être à un moment donné de son évolution, lorsqu'il avait à peu près fini de se développer ; il rend compte ensuite des besoins physiques de l'être humain « qui sort des mains de la nature », pour employer son expression ; il explique ensuite que l'homme dans l'état de nature n'avait pas besoin de toutes sortes de choses dont l'homme développé, celui que tout un chacun connaît, a besoin, par exemple de la médecine. On peut noter de plus que chaque section se termine avec un paragraphe de conclusion qui rend compte des acquis de la discussion. Le paragraphe de conclusion de la première section qui porte sur le corps peut servir d'exemple. (Lire le début du § 56.)

Si chaque section a une conclusion, il devient encore plus probable que la troisième section, celle qui porte sur le cœur de l'être humain, soit suivie d'une section qui serve de conclusion. Encore une fois, une lecture attentive en fait la preuve. Or cette conclusion sur l'être humain dans l'état de nature est suivie d'une synthèse sur l'inégalité (car c'est le thème du texte) ainsi qu'une introduction à la seconde partie du *Discours sur l'origine* (dont la première partie a établi le point de départ) *et les fondements* (dont la seconde partie donnera les étapes historiques principales) *de l'inégalité parmi les hommes*. Voici la conclusion de la troisième section, laquelle reprend au moins en partie les deux conclusions précédentes. (Lire le § 88.) On note tout de suite le premier mot du paragraphe.

La conclusion sur l'homme.

Ce qui est presque aussi sûr, on note, en plus du mot initial *concluons*, la répétition du mot *sans*. Pourquoi revenir sans cesse sur le mot *sans*? Y a-t-il un sens à ce *sans*? Voici ce qui me semble clair. Comprendre l'homme dans l'état de nature, c'est en grande partie dépouiller, déshabiller, l'homme tel que nous le connaissons pour trouver ce qui est là avant ou en dessous, soit l'homme déshabillé: il faut *dé-couvrir* l'homme connu de tous pour découvrir l'homme de la nature. L'être humain dans l'état de nature, c'est l'être humain au degré zéro de développement: *zéro* donc *sans*, ou encore *zéro* donc *avant-le-avec*, ou encore *zéro* donc l'homme nu; car l'homme d'aujourd'hui, celui que Rousseau appelle « l'homme de l'homme » est un homme « avec valeur ajoutée ».

Je note ensuite que le dernier mot de la première phrase est *vanité*. Ceux qui ont lu le *Premier Discours*, du fait d'avoir réfléchi sur ce texte, reconnaissent là la cause du malheur humain. Or l'homme dans l'état de nature, le sauvage, n'a pas de vanité. L'homme dans l'état de nature est une expression, la plus fréquente, inventée par Rousseau pour dire l'homme avant la vanité et avant la corruption. L'expression contraire, celle qui nomme l'homme qui n'est pas dans l'état de nature, est « homme dans l'état de société »; ses équivalents sont « homme de l'homme », « homme civil », et aussi « homme dans l'état de raisonnement ». Il faut croire que toutes ces expressions sont équivalentes les unes aux autres; comprendre comment l'une équivaut

aux autres, c'est comprendre en profondeur l'idée de Rousseau.

Je tiens à signaler encore autre chose : il faut comprendre que l'homme dans l'état de nature tel que décrit ici n'est pas le primitif. Un primitif vit dans une famille ou du moins dans une tribu ; il a des semblables, qu'il connaît et qui le reconnaissent ; il possède un langage, primitif sans doute, mais il possède une langue qui parle avec des mots à des semblables qui le comprennent du fait de les comprendre. L'homme dans l'état de nature, qui vient d'être décrit par Rousseau, est donc plus primitif que le primitif. Ce n'est pas une règle absolue, mais on peut noter que quand Rousseau dit *l'homme sauvage* il signifie l'homme dans l'état de nature (comme dans ce paragraphe) et que l'expression *le sauvage* est réservée pour ce qu'on appelle « le primitif ». Soit dit en passant, le terme *primitif* revient souvent chez Rousseau, mais il ne nomme pas l'homme ; il nomme un état de l'homme. L'état primitif est une autre formule pour dire *état de nature*. Ces précisions sont importantes pour éviter certains des malentendus qui sont presque inévitables pour un lecteur contemporain de Rousseau.

Il y a une autre distinction qu'il faut faire : sur le plan du concept, l'homme dans l'état de nature n'est pas identique à l'homme naturel. Je le dirais comme ceci : tout homme dans l'état de nature est un homme naturel, mais il y a des hommes naturels (Rousseau en est un) qui ne sont pas des hommes dans l'état de nature. En somme, il y a quelque chose d'essentiel dans l'homme de l'état de nature qui fait de lui un

homme naturel : aussitôt qu'il perd ce quelque chose, il n'est plus naturel, même s'il est aussi primitif que le plus primitif des hommes qu'on découvre encore aujourd'hui dans une forêt tropicale ; tant qu'un homme garde ce quelque chose, il est encore naturel même s'il est développé, aussi développé que cet esprit fin qu'est Rousseau. Quel est ce quelque chose ? J'en reparlerai sans aucun doute en long et en large, mais il est pour ainsi dire certain que ce quelque chose a à faire avec le cœur.

Or, ces distinctions étant faites et reconnues, qu'en est-il de l'homme dans l'état de nature quant à l'inégalité ? Rousseau a plusieurs choses à dire. D'abord, dans l'état de nature, il y a des inégalités : un jeune n'est pas égal à un vieux, une femme n'est pas égale à un homme, un humain en santé n'est pas égal à un homme malade, certains humains courent plus vite que les autres, certains sont plus beaux que les autres. En revanche (2), dans l'état de nature, il n'y a pas d'inégalités artificielles, celles qui tiennent au pouvoir, à l'argent ou à l'admiration, parce qu'il n'y a pas de pouvoir, pas d'argent et les humains sont incapables d'admirer un être plutôt qu'un autre. Et donc (3), les inégalités naturelles n'ont presque pas d'effet sur la vie des individus : un homme plus fort vit un peu mieux qu'un homme moins fort, mais en gros, les individus sont organisés pour survivre, ce qui veut dire que sur le plan biologique (qui est le seul plan qui compte en vérité) les hommes et femmes dans l'état de nature vivent bien et donc qu'ils sont bons dans le sens naturel du terme. Ils sont en pratique, à peu près égaux, malgré les inégalités réelles qui existent.

Or, et c'est ici que tout bascule, cet état de fait quant à l'inégalité est l'état naturel de l'être humain. Il faut comprendre que l'essentiel de l'argument de Rousseau se ramène à ceci : pendant un certain temps, que ce soit deux générations ou deux mille générations, mais à son avis, cela a duré longtemps, les humains étaient capables de survivre sans posséder grands développements, ce qui veut dire que l'espèce était viable sans grande inégalité, si ce n'est l'inégalité naturelle, qui était négligeable en fait et inopérante sur les plans social ou politique, qui n'existaient pas. Et la preuve est simple : si les humains n'étaient pas viables comme espèce, ils n'auraient pas survécu. Or ils ont survécu, donc ils étaient viables. Il me semble que l'argument est solide.

Cela ne veut pas dire que les hommes et femmes du dix-huitième siècle en Europe, ou du vingt et unième siècle en Amérique du Nord, voudraient ou pourraient vivre comme vivaient les premiers humains. La plupart d'entre eux ne pourraient pas vivre comme vivaient les premiers Québécois ! Je prends ce fait comme exemple. Du fait que je ne pourrais pas vivre comme les premiers Québécois, je ne peux pas conclure de que les premiers Québécois n'ont pas existé, ni qu'ils n'étaient pas heureux; je dois même conclure que puisqu'ils ont existé et qu'ils étaient heureux et parfois plus heureux que les Français qu'ils avaient abandonné, ils étaient différents de moi. Mais, qu'on l'accepte ou non, comprendre l'argument de base de Rousseau ne signifie pas que l'on comprenne en vérité ce qu'il a à dire sur

l'être humain. Pour cela, il faut examiner chacune des trois sections.

Première section : le corps.

La section sur le corps, ou plutôt la présentation de la doctrine rousseauiste sur l'homme dans l'état de nature, commence par une phrase que je ne cesserai jamais de trouver admirable. (Lire le § 46.) Si, comme le dit Rousseau, l'homme dans l'état de nature pouvait satisfaire ses besoins, il faut conclure qu'il était heureux. En revanche, si on a dix milliards de dollars américains, et qu'on en désire onze, on n'est pas satisfait, et on n'est pas heureux. Cela est mathématique, si on veut bien utiliser l'expression.

Quels sont les besoins humains dans l'état de nature ? Manger quand on a faim, boire quand on a soif, et dormir quand on est fatigué. Je signale que l'homme dans l'état de nature dort seul. Ce qui devrait alerter plusieurs à un problème : le sexe, ou le désir sexuel. Il est certain que dans l'état de nature, l'homme, et, je le précise, la femme avaient un besoin sexuel dont Rousseau ne parle pas ici. Il en parlera dans la troisième partie. Mais cette observation ne fait que rappeler la réaction naturelle qu'on a en lisant ce paragraphe : est-il possible d'être bien en satisfaisant aussi peu de besoins ? La réponse de Rousseau se trouve dans un mot de ce paragraphe, soit *animal* : l'homme dans l'état de nature est un animal. Parler de l'être humain dans ses besoins physiques, c'est parler de l'animal. Or les animaux ont des besoins qu'ils comblent, et ils sont satisfaits quand ils les comblent.

Ce devait être la même chose pour l'homme dans l'état de nature.

Le même paragraphe signale que l'homme est inférieur à bien des animaux : il est moins fort que l'éléphant, il ne peut pas voler comme l'oiseau, il n'a pas d'instinct sophistiqué comme l'araignée. Pourtant, Rousseau affirme que l'homme dans l'état de nature appartient à la meilleure des espèces. Rousseau dit même dans la seconde partie que les premiers hommes qui ont commencé à penser ont tout de suite deviné qu'ils étaient l'espèce supérieure. (Lire la fin du § 101.) Donc d'où vient, où réside, en quoi consiste la supériorité de l'homme sur les autres animaux au plan physique, déjà sur le plan du corps ?

Voici la réponse de Rousseau, qui n'est pas, je tiens à le dire, la réponse des Anciens ou des Chrétiens, ni même des Modernes. L'homme est plus ouvert que les autres espèces. Il est omnivore, et il n'a pas d'instinct, mais il a une capacité d'imiter. Ou encore : l'homme est un singe sans instinct qui singe tous les comportements nécessaires à sa survie et qui mange de tout. Être omnivore et être ouvert sur tous les comportements est la première universalité de l'homme. Ce n'est pas l'universalité de la raison (il n'a pas de raison ou ne l'exerce pas), mais c'est déjà une supériorité radicale. Dans l'espoir d'aider à comprendre Rousseau, je le dirai comme ceci : quand l'araignée n'a plus de mouches à capturer et à offrir à sa progéniture, elle meurt et les membres de son espèce disparaissent, même si elle possède un art extraordinaire ; quand un homme a faim, il mange de quelque chose ; quand il n'y a plus de

ce quelque chose, il mange autre chose qu'il voit être mangé par un autre animal ou peut-être par un autre humain près de lui.

Voilà l'essentiel de ce que Rousseau a à dire sur le corps et les besoins physiques de l'homme dans l'état de nature. J'y reviendrai plus tard quand je parlerai de la médecine. Je passe à la deuxième section et à la deuxième dimension de l'humain : l'âme.

Deuxième section : l'âme.

La section sur l'âme, ou plutôt la présentation de la doctrine rousseauiste sur l'âme de l'homme dans l'état de nature propose trois hypothèses. L'âme de l'homme est rationnelle, ou elle est libre, ou elle est perfectible. La première hypothèse est proposée pour être rejetée immédiatement. (Lire la première phrase du §59.) L'argumentation de Rousseau vise sans doute la doctrine cartésienne. Mais on peut dire qu'il atteint en même temps toute la tradition philosophique occidentale.

Avant Rousseau, on prouvait la spiritualité de l'âme ou même l'existence de l'âme en signalant et la supériorité de l'être humain, en signalant que l'homme raisonnait alors que les animaux ne raisonnaient pas. Selon Rousseau, l'âme ne peut pas être dite spirituelle *pour cette raison qu'elle est rationnelle* ; si on veut prouver la spiritualité de l'âme et la supériorité, il faut passer par un autre moyen terme. Les animaux et les humains ne diffèrent les uns des autres que sur le plan du plus et

du moins, et non sur le plan substantiel, quand on les examine à partir de la faculté de penser.

La deuxième hypothèse – l'âme de l'homme est spirituelle parce que l'homme est libre – est proposée pour être acceptée et ensuite abandonnée. (Lire la deuxième partie du §59.) Cette fois, de façon bien prudente, en tergiversant un peu, Rousseau vise la tradition religieuse occidentale, c'est-à-dire le christianisme, et la doctrine de Paul dans ses épîtres.

Selon Rousseau, la preuve de la liberté de l'homme est son ouverture, son indifférence, son adaptabilité. L'homme n'a pas d'instinct, donc il est libre, donc son âme est spirituelle. On voit que Rousseau continue ici ce qu'il a établi quand il parlait du corps. On pourrait dire qu'il propose une version basse de la doctrine chrétienne de la liberté. En revanche, au paragraphe suivant, Rousseau reconnaît que cette preuve est sujette à des difficultés. (Lire le §60.) Il en conclut qu'en plus de l'existence de la liberté qui peut ne pas être prouvable, il y a une autre caractéristique de l'homme qui le distingue de l'animal : la perfectibilité ; or, selon lui, cette caractéristique est évidente et incontournable. Cette remarque demande quelques commentaires.

Le premier est qu'en faisant ainsi, Rousseau abandonne ses preuves de la spiritualité de l'âme : l'ouverture instinctuelle, ou la perfectibilité, est une version *basse*, métaphysiquement faible de la distinction entre l'homme et l'animal. Or cette distinction est la seule à laquelle il tienne. (Lire la fin

du § 190.) L'homme n'est donc pas l'animal rationnel, ni même l'animal libre, il est l'animal perfectible ; mais alors il est possible de penser que l'homme n'est pas un être spirituel : il est animal sans déterminisme, sans instinct, doté d'une ouverture biologique et donc *matérialiste*. La perfectibilité est la différence spécifique de l'homme, celle qui le distingue des autres animaux, comme le nombre trois distingue le triangle de toutes les autres figures rectilignes ; le triangle n'est pas le pentagone, et il y a une différence spécifique qui les distingue, mais l'un et l'autre sont également des figures rectilignes, et on ne saute pas d'un niveau ontologique à un autre quand on passe du triangle au pentagone.

Il est peut-être utile de noter que le mot *différence* a chez Rousseau deux sens. La différence est d'abord ce qui permet de distinguer une chose d'une autre : un mur est différent d'un autre parce que le premier est blanc et l'autre est brun. La différence est ensuite l'inégalité qui existe entre deux choses : Rousseau dira, par exemple, que la société accentue les différences qui existent entre les sexes. Dans le cas de la perfectibilité, il faut comprendre qu'elle est différence en deux sens : grâce à la perfectibilité, l'être humain se distingue des autres espèces ; grâce à la même perfectibilité, l'être humain est supérieur aux autres espèces ; mais la perfectibilité ne rapproche pas les hommes des anges, comme le disait Thomas d'Aquin, le docteur angélique.

La perfectibilité est la différence spécifique qui rend compte des anciennes différences spécifiques de l'espèce : l'homme est rationnel parce qu'il développe la

raison ; l'homme est libre face à l'instinct parce qu'il est perfectible. Or cette distinction est le socle de tout ce que Rousseau dira dans la seconde partie. Si l'homme peut quitter l'état de nature, c'est parce qu'il est perfectible ; si l'homme peut développer une passion aussi problématique que l'amour-propre à partir de l'amour de soi et de la pitié, c'est parce qu'il est perfectible ; si l'homme peut être guéri de sa corruption, c'est parce qu'il est perfectible.

Ou encore : si Rousseau écrit *l'Émile ou de l'éducation*, c'est parce qu'il sait que l'homme est perfectible, c'est-à-dire *modelable*, éduicable et rééduicable. Or il établit que l'homme est perfectible dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : les deux livres dépendent l'un de l'autre, ou forme un même tout, soit la totalité de la pensée de Rousseau.

Il faut comprendre que la perfectibilité humaine n'implique pas que l'homme se perfectionne, ou se transforme et se corrompt, dans les faits : il ne faut pas se laisser piéger par ce que le mot pourrait suggérer. La perfectibilité est l'ouverture, ou l'adaptabilité, un point c'est tout. On peut au moins imaginer des circonstances extérieures qui ne permettraient pas à l'homme de se transformer, car la transformation n'est pas inscrite en lui ; quand il se transforme, c'est en raison de ce qui se passe hors de lui. De plus, si l'homme s'adapte et donc s'il peut se perfectionner, il peut tout autant se corrompre. Pour le dire d'une autre façon, au moment même où il se perfectionne, l'homme peut se corrompre, parce que chaque perfectionnement

peut comporter comme effet secondaire une corruption. Ainsi en développant la raison, l'homme peut détruire la pitié et développer l'amour-propre. (Lire le §79 au milieu.) Comme j'en suis arrivé à l'aspect essentiel de l'âme humaine, le cœur, il serait bon d'aborder de front ce qu'il contient.

Troisième section : le cœur.

Sur cette dimension de l'être humain, la position de Rousseau est assez simple : en examinant le corps et l'âme de l'homme dans l'état de la nature, il a déjà établi deux choses. L'homme a des besoins et il les satisfait. Cela signifie que comme tous les autres animaux, il a de l'amour de soi. L'homme n'a pas de réflexion, pas de raison et même très peu d'imagination. Cela signifie qu'il n'a pas d'amour-propre.

Pourquoi ? L'amour-propre est l'amour de l'image de soi dans l'esprit des autres. Pour avoir de l'amour-propre, il faut non seulement avoir assez d'esprit pour imaginer avec efficacité des choses au point d'être affecté en profondeur par ces images, mais encore avoir assez d'esprit pour reconnaître que les autres autour de soi ont de l'imagination, qu'ils pensent à soi et qu'on peut affecter cette image par la façon dont on agit. Sans langage, dit Rousseau, cela est impossible, parce que sans langage, l'être humain n'a presque pas de mémoire et très peu d'imagination, et surtout il n'a pas assez de mémoire et d'imagination pour tenir compte d'une éventuelle image de soi dans la conscience des autres.

La distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre est une des distinctions fondamentales de la pensée de Rousseau. (Lire le §207.) On pourrait croire que l'amour-propre est une déformation totale aux yeux de Rousseau. Il faut comprendre cependant que l'amour-propre a une base naturelle : l'amour de soi. Si un être humain est *programmé* par la nature pour s'aimer soi-même, il s'aimera chaque fois qu'il se retrouvera. Or quand on ressent de l'amour-propre, c'est qu'on s'aime soi-même ; ou plutôt quand on vit dans l'amour-propre, on s'aime soi-même pour autant qu'on existe dans son image, et ce au point de perdre de vue le vrai soi-même, celui qui existe avant l'amour-propre. Donc il ne peut pas y avoir d'amour-propre s'il n'y a pas d'amour de soi. Le problème qui est au cœur de l'amour-propre est que le soi qu'on aime n'existe pas en vérité ou plutôt existe dans les seuls yeux des autres. Or les autres contrôlent pour ainsi dire cette image, et ils ne peuvent pas l'aimer et la respecter autant qu'on l'aime et la respecte. Vivre dans l'amour-propre, c'est aimer quelque chose qui n'existe presque pas, quelque chose qu'on ne peut pas satisfaire et quelque chose qui implique l'esclavage aux autres.

Pour comprendre la distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre, je propose une anecdote. Tout dernièrement, je marchais vers le cégep de Sainte-Foy, où j'enseigne ; je réfléchissais au cours que je donne à l'université et par hasard à la différence entre l'amour de soi et l'amour-propre. Or tout en réfléchissant, mais sans regarder sous mes pas, j'ai marché sur une plaque de glace cachée par une fine couche de neige.

J'ai commencé à faire une culbute majestueuse : les jambes et les bras et le dos et l'arrière-train partaient dans toutes les directions. Pendant un instant, j'ai senti que je pourrais tomber sur la tête et me tuer ; d'ailleurs, mon cœur commandait à mon corps de tout faire (jambes, bras, dos, arrière-train) pour que ça n'arrive pas. Et de fait, j'ai retrouvé mon équilibre au tout dernier instant. Or aussitôt que je me suis senti solide sur mes jambes, je me suis souvenu de ce que je venais de faire et j'ai remarqué qu'il y avait des gens dans le terrain de stationnement qui m'avaient peut-être vu. À l'instant, j'ai oublié que j'avais pu mourir et que je m'étais sauvé pour ne plus penser qu'à ce que les gens avaient vu de moi et de m'en faire en pensant qu'ils pouvaient rire de moi. Voilà comment en une seconde, peut-être trois, j'ai fait l'expérience de la différence entre l'amour de soi et l'amour-propre et du passage de l'un à l'autre. Un homme dans l'état de nature, ou un homme naturel, ou un enfant nouveau-né, n'aurait pas eu la seconde réaction.

En quoi l'amour-propre est-il *insatisfaisable*? Un exemple suffira : pour satisfaire le vrai moi, une pomme, ou deux, suffit, à la limite trois sont nécessaires ; assez tôt, le corps, c'est-à-dire le réel, se *prononce* et *dit* que c'est assez, c'est-à-dire la faim tombe ; l'homme qui avait faim et qui a mangé quelques pommes est alors au repos. « Voilà ses besoins satisfaits » disait Rousseau dans le premier passage cité dans la première section. Par opposition à cela, l'amour-propre ne peut jamais être satisfait : une fois qu'on a assez de pommes pour manger aujourd'hui, il en faut pour demain, et il en faut plus encore pour

montrer à l'autre qu'on est habile ; bien mieux, il en faut plus encore pour s'assurer que l'autre voit qu'on a assez de pommes et plus de pommes que lui ; or l'autre n'est pas un seul, il est nombreux et donc il faut encore beaucoup plus de pommes ; au bout du compte, il faut avoir toutes les pommes pour être admiré par tous les autres, du moins en ce qui a trait à la faim et aux pommes. Mais même là, ce ne sera pas assez parce que les autres sont mus par l'amour de soi ou pis encore par l'amour-propre : ils ne peuvent pas admirer le roi de la pomme autant que le roi de la pomme le souhaite. L'amour-propre ne peut pas ne pas produire de l'insatisfaction, de l'hyperactivité et de la violence.

Cela ne signifie pas que Rousseau ne voit pas que l'amour-propre a ses bons côtés. Le dernier mot *honneur* indique que l'amour-propre peut produire des actions et des comportements respectables. Même si Rousseau critique avec sévérité l'amour-propre (il dit que c'est la passion « qui inspire tous les maux que les hommes se font mutuellement »), on peut dire qu'une bonne partie de son enseignement vise la manière de tirer parti de l'amour-propre. Entre autres, son enseignement sur le citoyen qui est meilleur que le bourgeois et son enseignement sur la grandeur de l'amour, ces deux enseignements, mettons ceux du *Contrat social* et de la *Nouvelle Héloïse*, visent l'amour-propre et cherchent à tirer profit de l'amour-propre ou à canaliser pour le bien une pulsion qui produit la plupart du temps le mal. Le citoyen a un amour-propre moins destructeur que le bourgeois, et l'amoureux ne vit que pour les yeux d'une autre, ce qui le rend beau et souvent doux.

De plus, la pensée de Rousseau sur le cœur humain traite d'un troisième sentiment qui est crucial pour la compréhension de l'âme humaine, c'est-à-dire du cœur. Dans l'état de nature, il y a une limitation à l'amour de soi: un animal ne mange que ce qu'il lui faut et, de plus, il n'enlève aux autres que s'il a besoin de survivre. Ainsi une mère n'enlèvera pas la pomme de la bouche de son enfant si elle en a une pour elle et, si elle n'en a pas, elle prendra peut-être la pomme, mais elle offrira son sein au bébé qui pleure. (Lire le § 80.) Il faut comprendre donc que l'homme et, j'insiste, surtout la femme, dans l'état de nature, sont bons non seulement parce qu'ils ne font pas de mal par amour-propre, mais aussi parce qu'ils tiennent beaucoup compte des autres membres de l'espèce. Pour le dire autrement, dans l'état de la nature, l'amour de soi ne devient pas de l'amour-propre et n'étouffe pas la pitié.

Pour aider à comprendre la pitié, je soulignerai que lors de mon quasi-accident dans le terrain de stationnement du cégep de Sainte-Foy, les deux premières émotions ont été suivies d'une troisième. Je me suis vite mis à penser que je n'aurais pas eu à craindre le rire des passants si je m'étais écrasé par terre et que je me serais cassé quelque chose. J'ai senti que j'aurais alors sollicité leur pitié. Et je me suis mis à quasiment désirer être tombé plutôt que d'avoir réussi à m'en tirer. J'ajoute que deux secondes plus tard, je me suis réjoui en pensant que j'avais trouvé un excellent exemple pour expliquer la différence entre l'amour de soi, l'amour-propre et la pitié. Il faudrait sans doute se demander si mon plaisir venait de

l'amour de soi, de l'amour-propre ou de la pitié ou encore d'une autre passion, comme l'*érôs* des Grecs. Mais ce serait là oublier Rousseau pour penser à partir de son expérience.

Pour revenir à l'auteur du *Second Discours*, il faut comprendre que la pitié connaît au moins deux formes chez Rousseau : une pitié sans imagination et une pitié avec imagination. La première est celle de l'homme (et de la femme, je tiens toujours à le dire) dans l'état de nature. Cette pitié empêche qu'on fasse quelque chose, elle est passive, elle est comme la limite de l'amour de soi, ou le pile « pitié » de la face « amour de soi ». La seconde forme de la pitié est la pitié avec imagination. Elle n'appartient qu'à l'homme développé. Cette pitié est plus active, au point qu'elle est dernière, ou au principe, des dépenses d'énergie pour les autres dans lesquels on imagine qu'on existe ou qu'on identifie à soi par son imagination. Il faut tout de suite ajouter, ou rappeler, que les deux formes de la pitié sont des sentiments que Rousseau identifie surtout avec les femmes. La raison principale est, me semble-t-il, que les femmes sont plus sensibles à leur faiblesse (elles ont le désavantage biologique de donner naissance et tout ce qui vient avec ce lourd tribut fait à la nature) et aussi que la pitié féminine est essentielle à la survie de l'espèce, parce que le mâle peut être parti depuis longtemps quand l'enfant naît : il est raisonnable de croire que la nature a produit des femmes plus sensibles à la pitié, ce que l'expérience confirme. Ce qui est sûr, on notera avec facilité que Rousseau donne la plupart du temps des exemples de pitié féminine. (Lire la fin du § 79.)

Or ce sentiment est bel et bien un sentiment. Ce qui veut dire que dans l'état de nature, on a l'effet de la morale, qui réprime les sentiments, et du raisonnement, qui dépasse les sentiments égoïstes, et des lois qui contrôlent les manifestations du sentiment, sans le raisonnement, sans la morale et sans les lois. En disant cela, Rousseau se coupe de tous les penseurs qui l'ont précédé, que ce soit les Anciens, les Chrétiens ou les Modernes. Voilà sans doute pourquoi le nom de Socrate apparaît à la fin du paragraphe : la rationalité et tout ce qui vient avec (la morale et la cité) ne sont pas nécessaires pour que l'homme atteigne le bien moral. Mais il est temps de revenir sur les trois sections pour examiner les critiques de Rousseau adressées à ses prédécesseurs.

Les trois critiques : la médecine, la langue et l'amour ne prouvent rien, parce qu'ils n'appartiennent pas, et ne peuvent pas appartenir, à l'état de nature.

Comme je l'ai signalé plus tôt, chaque section de la description de l'homme dans l'état de nature comporte une section assez longue qui s'attaque à un préjugé au sujet de la vie humaine, et surtout de la vie humaine dans l'état de nature. Or chaque attaque vise au moins autant une position philosophique ou anthropologique que la chose même. Ainsi en faisant la critique de la médecine, Rousseau vise, surtout, les Modernes ; en faisant la critique de la naturalité de la langue, il s'attaque, surtout, aux Anciens ; en faisant la critique de l'amour, il vise, surtout, par implication les

Chrétien. Il faut donc chaque fois examiner à la fois ce que Rousseau dit sur la langue, par exemple, et la position anthropologique qu'il *atteint* en même temps.

La médecine.

Rousseau, comme tant d'autres philosophes, fut un grand malade. Je signale que Montaigne, Pascal et Nietzsche, pour ne prendre que ces trois-là, ont souffert de maladies chroniques. Pour ne rien cacher, et pour imiter Rousseau qui en parle souvent, Rousseau avait des problèmes de vessie. S'il critique la médecine, ce n'est pas parce qu'il n'en avait pas besoin ; ce n'est pas non plus parce qu'il trouvait la médecine de son temps inadéquate : sa critique atteint un niveau plus profond.

Cependant, Rousseau critique bel et bien la médecine parce qu'elle fait du mal physique ou parce qu'elle est inefficace. Cela tient en partie au fait que la médecine du temps de Rousseau était bien imparfaite. Mais, pour Rousseau, sa critique tient aussi et surtout au fait que tout progrès technique de quelque ordre qu'il est, et donc tout progrès médical, implique un danger équivalent au bien qu'il produit. Toute invention est neutre et dépend en fin de compte de l'usage qu'on en fait : un idiot ou un salaud transforme l'instrument qu'il utilise en un mal pour lui-même ou pour les autres.

Voici une version forte de l'argument de Rousseau, que je tire du premier livre de *l'Émile* : « Je ne dispute donc pas que la médecine ne soit utile à quelques hommes, mais je dis qu'elle est funeste au genre humain. / On

me dira, comme on fait sans cesse, que les fautes sont du médecin, mais que la médecine en elle-même est infaillible. À la bonne heure ! Mais qu'elle vienne donc sans le médecin ; car tant qu'ils viendront ensemble il y aura cent fois plus à craindre des erreurs de l'artiste qu'à espérer du secours de l'art. »

Voici comment je le dirais. Si on invente un fusil pour tuer les criminels, on invente au même instant un instrument dont peuvent se servir les criminels. Si on invente un instrument qui permet de transporter les êtres humains dans les airs, on invente du coup un instrument qu'on peut lancer contre des gratte-ciel de façon à faire détruire des milliers de vies humaines d'un coup. Enfin, et pour en venir à un exemple médical, si on invente un médicament qui permet à de vieux messieurs de bander malgré l'âge, on invente un médicament que les jeunes pourront employer pour compenser les effets délétères de l'ecstasy sur leur sexualité et qui les incitera à prendre encore plus d'ecstasy sans perdre les plaisirs de la sexualité qu'ils perdraient autrement, ou qui les incitera à prendre le médicament pour bander comme des animaux et non plus comme des humains.

En revanche, la critique de la médecine que propose Rousseau a un autre volet éthique, ou peut-être psychologique. La médecine, le développement de la médecine, la préoccupation pour la médecine n'existe pas dans un vide éthique ou psychologique : il faut que l'ensemble des hommes soient focalisés sur la mort et la maladie pour que la médecine prenne autant de place qu'elle le fait dans le monde moderne. Les

sommes astronomiques que se dépensent sur le système de santé sont liées à la hantise psychologique première qui est celle des sociétés qui sont prêtes à les dépenser : on a peur d'être malades, de vieillir et de mourir au point où on dépense des trésors de temps, d'énergie et d'argent dans la crainte et dans l'espoir de faire disparaître la crainte qui se renforce par les mêmes efforts sociaux et individuels qu'on fait pour la faire disparaître.

Si Rousseau vivait aujourd'hui et qu'il devait récrire cette partie du *Second Discours*, il ferait sans doute les observations suivantes. Dans les sociétés occidentales modernes, le poste de dépense le plus important n'est pas la guerre, ou l'éducation, mais la médecine. De plus, des partis politiques peuvent se faire élire sans dire grand-chose sur la défense nationale, sur la pauvreté ou sur l'éducation, mais en promettant que les files d'attente dans les hôpitaux seront plus courtes sous leur gouvernement. – Quand on y pense, ce fait, indéniable, est hallucinant. – En philosophie, la seule partie de la discipline qui a le vent dans les voiles est l'éthique médicale. Ce fait, quelle que soit l'importance ou la valeur de l'éthique médicale, ce fait, et les deux autres, est un symptôme social significatif. Rousseau dirait que les hommes du III^e millénaire sont malades de médecine, ou que leur préoccupation pour la santé et donc pour la médecine est un signe qu'ils sont corrompus, soit malades sur le plan éthique et politique.

L'argument de Rousseau pourrait être présenté sous la forme suivante : tout le monde sait qu'un jeune qui

aime la vie est intéressant pour cette raison même qu'il ne pense pas à sa santé, mais à la vie, et tout le monde sait qu'un vieux est ennuyeux parce qu'il passe le plus clair de son temps à parler de ses bobos (pour reprendre la plaisanterie, un vieux est toujours un « T'as-mal-où »); les sociétés développées sont comme ces vieux, et les sociétés *primitives* sont comme ces jeunes. Le cœur, le sentiment sait ce qu'il faut penser de ces deux sortes de sociétés, peu importe la différence que le calcul des PNB respectifs révélerait.

Or cette critique éthique de la médecine atteint en même temps une bonne partie du projet moderne. En critiquant la médecine, Rousseau atteint Descartes et Bacon et tous les philosophes qui ont promis que la raison appliquée à la conquête de la nature allait *sauver* les hommes. – Encore une fois, Voltaire serait un exemple admirable de ce que Rousseau critique, comme on peut le voir en lisant la lettre 11 des *Lettres philosophiques*. – Je ne prendrai qu'un seul exemple : Descartes. Dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, Descartes écrit : « Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à

désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie. Car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher.» Tel qu'il le présente là, le projet philosophique de Descartes, et donc ce qu'il décrit dans son *Discours de la méthode*, est nécessaire pour assurer le progrès de la médecine.

Or cette remarque ne se trouve pas seulement dans le premier de ses textes. Dans les lettres qui servent de préface au *Traité des passions*, on lit la phrase suivante de la main de Descartes. « ... il vous faut seulement avoir des observations particulières, pour trouver en même façon les raisons de tout ce qui peut être utile aux hommes en cette vie, et ainsi nous donner une très parfaite connaissance de la nature de tous les minéraux, des vertus de toutes les plantes, des propriétés des animaux et généralement de tout ce qui peut servir pour la médecine et les autres arts ; et enfin que ces observations particulières ne pouvant être toutes faites en peu de temps sans grande dépense, tous les peuples de la terre y devraient à l'envi contribuer comme à la chose du monde la plus importante et à laquelle ils ont tous égal intérêt. » Donc dans le dernier texte publié par Descartes, il répète ce

qu'il a écrit dans le tout premier. Je ne peux m'empêcher de signaler que Descartes est mort en 1650 d'un rhume attrapé parce qu'il devait se lever tôt dans le château de la reine de Suède. Je crois que Rousseau trouverait cette remarque drôle. En tout cas, il serait d'avis, je le répète, que la passion pour la médecine, qui définit les démocraties libérales du III^e millénaire, est un symptôme de maladie morale, voire de maladie mentale.

Le langage.

Dans la deuxième section de la première partie, Rousseau parle en long et en large du langage. L'essentiel de son argument vise à prouver que l'invention de la première langue est presque incompréhensible, si complexes et nombreuses sont les conditions nécessaires pour rendre possible cet événement. (Lire la fin du §75.) Encore une fois, il faut distinguer l'argument de Rousseau sur le problème et ce qu'il vise à travers lui, à savoir une position philosophique.

Cette préoccupation pour le langage n'est pas un épiphénomène chez Rousseau. Il traite longuement de l'apprentissage de la langue dans l'*Émile*, entre autres. Il a même produit un texte complet sur la question. *L'Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* fut écrit à peu près au même moment qu'il écrivit le *Second Discours*. Ou plutôt, selon le témoignage de Rousseau, il décida de faire un traité séparé de remarques qu'il avait écrites alors qu'il écrivait le *Discours sur l'inégalité* et qui le

portaient trop loin du sujet principal. Dans la philosophie contemporaine, la question du langage et de son *influence* sur la pensée, ce qu'on appelle parfois la *déconstruction*, est un thème constant. Je serais tenté de dire, encore une fois, que Rousseau est le précurseur de ce *mouvement*. (C'est ce que reconnaîtrait sans doute Derrida.) Je dirai au moins ceci: les remarques de Nietzsche, de Wittgenstein, de Heidegger, de Derrida ou de Lyotard gagneraient à être comparées à celles de Rousseau pour comprendre la portée de celles des maîtres contemporains en la matière.

À l'occasion de ce fait que Rousseau a écrit sur le langage et la musique, je me permets de faire ici une remarque sur la musique et la philosophie. On sait que Rousseau était un musicien sinon génial, du moins habile (il a écrit un opéra qui connut beaucoup de succès de son temps, et il a écrit un *Dictionnaire de la musique* qui fait la preuve de sa connaissance théorique de la chose). Or l'histoire de la philosophie prouve que la musique est un thème philosophique important.

Ainsi, comme le montre l'histoire de la philosophie, le premier livre de Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, porte en bonne partie sur la musique et son influence sur les hommes. Le dernier livre de Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, contient une série de textes sur la musique et les thèmes de la philosophie de Nietzsche. Le premier livre de Descartes, qu'il n'a jamais publié, fut un traité de musique: ce traité de musique est le premier essai que Descartes a fait de sa

méthode, celle dont il parle dans le *Discours de la méthode*, son texte fondateur. Le premier livre d'Augustin est un traité de musique. Pour Aristote et pour Platon, la question de la musique est un thème essentiel de la réflexion politique et pédagogique. Pythagore, qui fut sinon le premier philosophe, alors le deuxième, est supposé avoir commencé de philosophie en observant que les notes correspondaient à des quantités : l'idée pythagoricienne que tout est nombre est fondée sur des observations tirées de la pratique de la musique. Ces faits qui s'ajoutent à l'exemple de Rousseau prouvent que la musique est au cœur même de ce qu'est la philosophie, qu'elle soit moderne ou ancienne.

Je tiens à souligner que je n'ai jamais entendu parler d'un cours de philosophie de la musique donné une seule fois dans une seule faculté de philosophie. On propose des cours d'éthique médicale et d'éthique des affaires, on impose des cours de logique aristotélicienne et de philosophie analytique, on donne des cours de philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie, mais on ne propose pas de cours sur le phénomène humain le plus commun et qui a intéressé les philosophes les plus importants. C'est assez bizarre. Si on réfléchit sur ce fait, on arrive, je crois, à des conclusions intéressantes. Mais je laisse à chacun le plaisir de les faire par lui-même, et je reviens au *Second Discours*.

Que dit là Rousseau au sujet de langage ? Sa position se résume à deux ou trois idées. La première consiste à lier le langage, la raison et la société : il ne peut pas y

avoir de raison ou du moins de pratique de la raison sans langage, et il ne peut pas y avoir de société instituée sans langage ; mais il ne peut pas y avoir de langage sans raison ni société. La remarque sur la société et le langage revient à ceci : une société n'est pas un pur et simple attroupement ; c'est le partage d'un point de vue sur le monde ; or un tel partage n'est pas possible sans un langage. La remarque sur la raison et le langage est la suivante : l'emploi de la raison suppose le langage ; un être sans langage est au fond irrationnel, tout comme un homme qui a des yeux, mais qui vit dans le noir, est aveugle même s'il est capable de voir. Cette seconde idée doit être poussée à sa limite : sans langage, l'homme n'a presque pas de vie intérieure ; le langage est nécessaire non seulement pour raisonner, mais même pour accumuler de l'expérience et avoir conscience de soi comme être distinct du monde dans lequel il vit, pour ne rien dire de l'expérience des autres comme consciences indépendantes de soi.

Cette idée est parfois difficile à accepter. Mais on peut y trouver quelques preuves. Hélène Keller fut une femme qui est née aveugle et sourde ; elle n'a appris à parler qu'à un âge avancé, disons 14 ans. Une fois qu'elle a acquis le langage et qu'elle est devenue une femme normale et même très éduquée, on lui a demandé de quoi elle se souvenait avant l'acquisition du langage, ou ce qu'elle avait retenu de son expérience avant qu'elle n'ait acquis le langage ; elle a répondu que sa vie avant le langage n'était pour elle qu'une noirceur sans événement. Or elle avait une mémoire et une imagination, comme tout être humain de 10 ans, mais

elle ne les utilisait pas. Cela était sans aucun doute encore plus vrai de sa raison. Pour quitter ce témoignage, et en venir à une expérience qu'a chacun, personne ne peut remonter en souvenir au-delà de deux ou trois ans; la limite est nécessaire parce qu'avant cet âge, personne n'a acquis un langage assez développé pour que l'expérience *colle* pour ainsi dire à la mémoire qui est présente, du moins sur le plan biologique ou chimique, mais inactive sur le plan psychologique. Avant un âge où le langage était acquis, personne n'a de souvenir d'acte d'imagination qui a affecté son action; avant d'avoir reçu le langage, personne n'a même aucun souvenir direct du temps avant le langage.

Voici ce que dit Rousseau: avant l'acquisition du langage, l'homme ne peut pas avoir de vie intérieure et de vie sociale. Mais il est clair que l'invention d'une langue a dû prendre des centaines d'années au moins. – Il faut bien voir qu'il ne parle pas de l'acquisition d'une langue déjà constituée, mais de l'invention d'une langue quand aucune langue n'a déjà été inventée. – Il le prouve en montrant comment difficile il est d'inventer des choses aussi simples que des noms et des verbes, comment il est difficile de distinguer entre les aspects des choses avant d'avoir des mots et ainsi d'avoir besoin de mots comme les adjectifs et les adverbes, comment il est difficile d'inventer le nombre, qui n'est pas la même chose que de tenir compte de la quantité dans les choses. Sur ce dernier point, on peut remarquer qu'une main a cinq doigts, mais que pour nous tous nous pensons d'abord et avant tout à une

main. Il y a des milliers d'observations ordinaires qui donnent raison à Rousseau là-dessus.

Voici maintenant comment on passe des remarques sur la langue à une critique des Anciens. Si les hommes ont existé sans langage pendant cent ans ou deux cents ans ou mille ans ou 50 000 ans, il est certain qu'ils n'utilisaient pas leur raison et qu'ils n'étaient pas conscients les uns des autres si ce n'est que comme ils étaient conscients des pierres, des arbres et des autres animaux. Or conclut Rousseau, cela veut dire que l'homme irrationnel et asocial a été un animal homme pendant de siècles plus ou moins nombreux, sans être un animal rationnel. De même qu'un enfant qui ne parle pas et qui ne raisonne pas est un être humain, de même l'humanité a été humaine avant d'avoir la raison et la société.

Je rappelle que pour les Grecs le même mot *logos* dit la raison et la parole ; et pour les Grecs l'être humain a du *logos* (raison et parole) dans la mesure où il vit avec les autres hommes. Rousseau dit donc ceci aux Grecs et surtout aux philosophes anciens, comme Socrate, Platon et Aristote : de même que l'humanité est humanité sans parole, *logos*, elle doit être humanité sans raison, *logos* ; la cité, la société, la vie avec les autres est sans doute importante pour l'homme, mais ce n'est pas essentiel, et encore moins l'essentiel. À cela s'ajoute qu'un être sans vie intérieure est un être aux besoins simples, ce qui confirme la conclusion de la première section ; c'est aussi un être sans vie émotive articulée, c'est-à-dire sans amour-propre et sans amour, ce qui introduit à la troisième section.

L'amour.

Quand Rousseau parle de la vie émotive de l'être humain, il s'oppose à Hobbes qui parlait de l'amour-propre comme quelque chose de naturel et à Locke qui parlait de la famille (et donc de l'amour) comme quelque chose de naturel. Et pour Rousseau, l'amour est impossible sans qu'il y ait de l'amour-propre : aimer et être aimé, c'est tenir compte de l'image qu'on a dans les yeux de quelqu'un. D'ailleurs, et pour donner raison à Rousseau quelques jours après la Saint-Valentin, c'est la raison pour laquelle les amoureux se regardent avec amour dans les yeux. Il est clair en tout cas que Rousseau s'oppose aux Modernes quand il parle de l'amour.

Mais je crois qu'il s'oppose tout autant, et peut-être plus encore, aux chrétiens. Les remarques qui suivront ne prétendent pas être une démonstration de cette opposition ; elles prétendent cependant offrir un rapprochement, ou une opposition, qui vaut la peine d'être examinée. – Je suis d'avis que Rousseau est bien prudent quand il s'oppose aux penseurs chrétiens. Je pourrais ajouter que l'histoire de sa vie (ainsi que le mandement de Christophe de Beaumont et la condamnation religieuse des pasteurs genevois) lui donne raison.

Mais il faut d'abord se poser une question : en quoi les remarques de Rousseau sur l'amour pourraient-elles atteindre, et même viser, la religion, et la religion chrétienne en particulier ? La raison en est que le

christianisme est la religion de l'amour. Tout le monde connaît l'affirmation du Christ qu'il n'y a qu'un seul commandement pour un chrétien, le commandement de l'amour. Moins de gens connaissent l'hymne à la charité de saint Paul. « 1. Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit. 2 Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. 3 Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. 4 La charité est longanime; la charité est serviable; elle n'est pas envieuse; la charité ne fanfaronne pas, ne se gonfle pas; 5 elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal; 6 elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa voie dans la vérité. 7 Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. 8 La charité ne passe jamais. Les prophéties? elles disparaîtront. Les langues? elles se tairont. La science? elle disparaîtra. 9 Car partielle est notre science, partielle aussi notre prophétie. 10 Mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. 11 Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant; une fois devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant. 12 Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. 13 Maintenant donc

demeurent foi, espérance et charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité. » Mais ces deux faits prouvent que le christianisme est, ou devrait être, la religion de l'amour.

Je signale, en passant que dans le texte grec du passage de saint Paul, le mot qui est employé pour dire amour, ou charité, n'est pas *érôs*, mais *agapê*. Distinguer entre *érôs* et *agapê*, c'est saisir la différence entre la philosophie ancienne et le christianisme. Mais ce serait le sujet d'un cours de philosophie de la religion. (Je pense qu'en ces jours où les hommes brûlent des maisons et tuent des hommes en raison de caricatures religieuses, un cours de philosophie de la religion serait une bonne chose. Et ce même au Québec où Dieu est mort depuis cinquante ans.)

Il y a au moins un autre témoin de cette identification de l'amour et du christianisme. Augustin répète cette idée à sa façon inimitable. Il en a fait un leitmotiv de sa pensée : « Aime et fais ce que tu veux ; *Ama et quod vis fac.* » Il dit dans la *Cité de Dieu* qui est son traité de théologie politique, et qui est, soit dit en passant, le livre fondateur du Moyen-Âge, que le message chrétien se résume à ce précepte, ou l'observation qu'il y a deux cités, celle qui est fondée sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et celle qui est fondée sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Enfin, voici une prière qu'on lui attribue : « Ce court précepte t'est donné une fois pour toutes : Aime et fais ce que tu veux. Si tu te tais, tais-toi par amour ; ^[L]si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes, pardonne par amour. Aie au fond du cœur

la racine de l'amour : ^[L]_[SEP]De cette racine, rien ne peut sortir de mauvais. »

Il est évident que l'amour dont il est question est l'amour chrétien de Dieu et ensuite des hommes. Il est évident aussi que cet amour n'est pas l'amour sexuel. Or quiconque lit la troisième section de la première partie du *Discours sur l'origine et les fondements parmi les hommes* sait que Rousseau ne parle pas comme Augustin, et les autres chrétiens.

Que dit-il au sujet de l'amour ? Ceci d'abord... L'amour a une base biologique : il peut y avoir de la sexualité sans amour, mais il ne peut pas avoir d'amour sans sexualité ; à la limite, toute passion pour l'autre en tant qu'autre, y inclus l'amour familial, l'amour pour l'humanité, et l'amour de Dieu, a une base sexuelle. Je signale ici que dans l'*Émile* on parle de religion à Émile seulement après la naissance en lui du désir sexuel. Cela n'est pas un hasard. On me trouvera fatigant, comme on le dit, de revenir sur cette question, mais je crois qu'il est nécessaire de le dire : si on accuse à tort ou à raison Freud de pansexualisme, il faut porter l'accusation d'abord contre Rousseau.

Cette première remarque est complétée par une autre. Rousseau dit que l'amour, par opposition au besoin sexuel, n'est pas naturel, ou plutôt n'appartient pas à l'homme dans l'état de nature. Ce faisant, il pose la base de sa preuve que la famille n'est pas naturelle et donc que même si dans l'état de nature, les humains vivent les uns à côté des autres, ils ne sont pas des enfants, des parents et encore moins des frères et

sœurs. Cette idée attaque l'idée chrétienne au moins en ceci que le premier commandement de Dieu sur l'homme est que l'homme doit respecter son père et sa mère : Rousseau dit qu'il est impossible d'imposer ce commandement aux humains dans l'état de nature. De plus, il me semble qu'en minant la famille, il mine sinon le fondement de la religion (pour ce faire, il faudrait plutôt faire ce qu'il a déjà fait, à savoir en prouvant que l'homme dans l'état de nature n'a aucune pensée de quelque forme que ce soit qui dépasse la conscience animale), du moins il mine une des données les plus importantes de la vie religieuse : la famille. De même que chacun a une langue maternelle, de même, sauf avant le XXe siècle, et encore, chacun a une religion familiale. Il arrive sans doute à chacun de la remettre en question, mais la matrice de la religion est la famille. Tout l'Ancien Testament est là pour le prouver. Par exemple, Dieu se présente dans la Torah comme le « Dieu de vos pères », et Abraham est le père de la foi.

On en arrive ainsi à une autre remarque. Pour Rousseau, l'amour dans le sens ordinaire du terme n'est pas possible dans l'état de nature : pour chacun, le regard de l'autre n'existe pas assez pour qu'il puisse se mirer en lui. (Lire le § 85.) Cela implique que la fraternité et l'amour-propre sont impossibles dans l'état de nature. Mais cela coupe de toute transcendance de l'individu : il n'y a rien en dehors de soi qui soit reconnaissable comme humain, et encore moins comme divin, rien qui compte plus que soi. Or, pour revenir à Augustin, dans ses *Confessions* écrites pour les autres, il parle d'abord à Dieu, avec qui existe la

relation dont toutes les autres découlent. Dans l'état de nature dit Rousseau, il n'y a rien de semblable. Pour le dire avec d'autres mots, comme pour les autres relations humaines, soit les autres relations entre l'individu et ce qui n'est pas lui, il faut comprendre l'amour de Dieu à partir de l'amour de soi. Aussi, alors que le *Cantique des cantiques* de la Bible compare l'amour de Dieu à l'amour sexuel, Rousseau fonde l'amour de tout ce qui est en dehors de l'individu sur l'amour sexuel, et l'amour sexuel sur l'amour de soi.

Introduction à la seconde partie.

On est donc arrivé à la fin de la première partie. Or c'est à la fin de cette partie que Rousseau introduit, comme il se doit, la seconde partie. (Lire le §95.) Pour Rousseau, il s'agit maintenant de lier deux faits : le fait de l'état de nature et le fait de l'existence de l'homme développé de l'Europe du dix-huitième siècle. On notera que le lien entre les deux faits se fera par ce qu'il a appelé « l'histoire hypothétique des gouvernements (§ 35) ». Rousseau dit encore une fois que les deux faits sont donnés pour réels, mais qu'ils ne sont pas certains. En revanche, il est clair qu'il propose ce qu'il dit comme une vérité certaine, entre autres, parce qu'elle est la seule qui puisse rendre compte de la situation actuelle. Et cela suppose que le fait de départ est aussi certain que le fait d'arrivée. Encore une fois, Rousseau distingue de la façon la plus nette entre deux types de lecteurs : ceux qui jugent et les lecteurs vulgaires, qui lisent sans réfléchir et donc sans juger. L'exercice le plus important d'une lecture du *Second*

Discours est sans doute de tout faire pour être dans le premier groupe plutôt que le second.

Le premier paragraphe de la seconde partie.

Il y a des pages d'un auteur qui semblent plus fortes que d'autres. J'ai déjà signalé le paragraphe crucial et le plus beau de la première partie. Dans la seconde partie, le premier paragraphe me semble un véritable chef-d'œuvre. (Le lire.)

Je note que Rousseau place son lecteur à un moment charnière du développement humain : c'est le moment où, pour protéger la propriété privée, un être humain suggère à un groupe d'êtres humains de fonder la première société. De cette façon, Rousseau affirme plusieurs choses en même temps : que la propriété privée, une invention humaine, fut protégée par une autre invention humaine, la société (on entend ici tout le discours marxiste à sa racine). Je signale que ce premier paragraphe est repris avec d'autres mots au paragraphe 127 ; là, Rousseau signale que l'imposteur est un riche. De plus, dans le premier paragraphe de la seconde partie, Rousseau affirme en même temps que ce moment crucial fut un moment de mensonge et un moment inévitable et que le vrai sage qui voit le jeu du riche décide de ne pas empêcher ce qu'il pourrait empêcher, au moins hypothétiquement. Enfin, Rousseau signale, à la fin de ce même paragraphe, que la fondation de la société est une étape dans un processus qu'il faut comprendre pour évaluer la vie humaine et donc qu'il faut remonter la ligne du temps et ensuite descendre la même ligne du temps pour

arriver à l'époque moderne. Sans cela, sans ce va-et-vient intellectuel, les faits les plus avérés sont incompréhensibles.

Cette remontée et cette descente se font dans la seconde partie. Mais la seconde partie ne présente pas bêtement un tableau linéaire. On doit distinguer trois ou quatre sections : un tableau historique (§ 97-130), une analyse philosophique de la société (§ 131-142), un retour à un tableau historique (143-152), une présentation des conclusions (153-154).

Histoire hypothétique des gouvernements.

Dans la première partie, je le rappelle, Rousseau avait parlé de l'histoire hypothétique des gouvernements. (Lire le § 35.) Quiconque a lu la seconde partie comprend que le terme *gouvernement* doit être entendu dans un sens large : *gouvernement* signifie *société* (ce qui dépasse la pure et simple figure de la distribution du pouvoir politique) ou même *mode de vie* : pour le dire autrement, la seconde partie ne fait pas seulement des remarques de science politique, mais encore de sociologie et d'anthropologie.

Selon Rousseau, l'histoire humaine est ponctuée par cinq révolutions. (Lire § 106 au milieu, 114 à la fin, 115 au début et 145 au complet.) S'il y a cinq révolutions, il y a six époques. Il y a l'époque de l'état de nature pur, l'époque de société commencée (on pourrait aussi l'appeler : l'état de famille ou de tribu), l'époque de l'état de guerre. Rousseau appelle l'ensemble des trois époques l'état de nature, entendu de façon large. Puis,

il y a l'époque de l'état de société fondée, l'époque de l'état de société hiérarchisée, l'époque de société tyrannique. Rousseau appelle l'ensemble des trois époques l'état de société, entendu de façon large. Seules les trois premières expressions sont bel et bien de Rousseau ; les autres sont de mon cru, mais bel et bien tirées de ce qu'il dit.

En examinant bien cette ligne du temps, on fait quelques découvertes. D'abord, on se rend compte que l'état de nature, qui, selon la première description faite dans la première partie, était un état tout à fait stable, est un état qui subit des évolutions plus ou moins grandes : l'état de nature est instable, ce qui veut dire que le développement zéro est un point dont l'humanité et les individus s'éloignent à tous moments pour y revenir tout aussi souvent. En d'autres mots, dans la première partie, Rousseau présente l'état de nature comme un point, alors que dans la seconde partie, il le présente comme une ligne, qui avance et recule. Or une ligne existe entre deux points : l'état de nature décrit dans la première partie est un des points, l'autre point est la première révolution dont on a déjà parlé, soit celui de l'établissement de la famille ou de la tribu. Il y a un moment crucial qui fait que pour un groupe donné l'état de nature est dépassé de façon définitive. Car chaque révolution est un cran d'arrêt qui rend le retour en arrière difficile, voire impossible, à moins d'une destruction importante. Le cran d'arrêt entre l'état de nature pure et l'état de société commencée est la création de la hutte ou de la famille et ainsi de la tribu.

Cette observation permet de saisir que pour Rousseau l'évolution humaine se fait toujours sur deux plans : on invente quelque chose (la maison, ou la métallurgie ou la loi), mais en même temps, on invente une nouvelle façon de vivre et de vivre ensemble. En inventant la maison on invente la famille, ou en inventant la famille on invente la maison, peu importe : l'un vient avec l'autre. Et en inventant ces deux choses, l'homme se réinvente. Il était l'homme sauvage ; en inventant la hutte ou la tente ou la maison, voire en se fixant dans une caverne, l'homme invente donc la famille qui l'habite, et il devient membre d'une tribu ou un primitif ; ensuite, en inventant d'autres choses et d'autres modes de vie, il devient un guerrier ou un barbare ; puis il devient un citoyen ; puis il devient, soit un magistrat soit un sujet ; enfin, il devient soit un tyran soit un esclave. On pourrait le dire comme ceci. Le *Second Discours* joue sur au moins trois plans à la fois : le progrès technique, le progrès social, et le progrès psychologique.

Le mot *progrès* doit être pris avec un grain de sel. Rousseau montre que chaque étape de ce processus produit de bonnes choses, mais aussi de mauvaises. Je prends un exemple. (Lire le §110 au complet, puis la deuxième moitié du §111.) On voit que Rousseau montre d'abord le beau côté de la tribu : on développe des sentiments et des modes de vie qui sont satisfaisants ; mais la même chose, soit la tribu et ce qui vient avec elle, produit des effets secondaires terribles. Cela est inévitable, dit Rousseau. Mais il dit plus encore : ce processus plus ou moins aveugle a produit en gros plus de mal que de bien ; le processus

qui est à la fois progrès et déchéance est moins un progrès qu'une déchéance.

Il n'en reste pas moins que pour Rousseau il y a une étape qui est meilleure que toutes les autres, du moins pour la plupart des êtres humains. (Car pour certains êtres humains, les êtres exceptionnels dont Rousseau parle à plusieurs reprises et de bien des façons, peu importe l'époque dans laquelle ils vivent, ils sont bien, parce qu'ils ne sont pas affectés par la société et donc par la corruption qui s'ensuit et ils demeurent sains, c'est-à-dire naturels ; ils sont des hommes naturels qui vivent en société.) Ce moment qui est le meilleur pour l'ensemble des êtres humains n'est pas l'état de nature, mais l'état de société commencée. (Lire le § 113.) Pour la plupart des êtres humains donc, la vie a été à son meilleur dans les petites communautés réglées par les coutumes et les sentiments de la famille ou de la tribu (amour sexuel, amour paternel et maternel, fraternité). Ce qui veut dire que plus on peut se rapprocher de cette époque, encore aujourd'hui, plus on peut être heureux. Voilà pourquoi Rousseau écrira *La Nouvelle Héloïse* qui est l'éloge de l'amour et de la famille. Voilà pourquoi l'*Émile* finit avec l'amour d'Émile et de Sophie, qui aux dernières pages, vient de tomber enceinte. Certains y verront avec raison la racine *idéologique* des communes et des mouvements de retour à la terre et de simplicité volontaire.

La théorie du Contrat social.

Comme je l'ai indiqué avant, la seconde partie du *Second Discours* contient une analyse philosophique de

la société. Cette analyse propose tout ce qui sera redit et développé dans *Du contrat social*. Une présentation de la pensée de Rousseau devrait comporter des remarques sur ce texte crucial : un texte en raison duquel il fut chassé d'un pays après l'autre, un texte qui est derrière les grandes révolutions qui ont suivi sa mort, un texte qui est à la base des démocraties libérales contemporaines et de la psychologie des démocrates qui y habitent. Il faudrait le faire, mais je ne le peux pas, ou pas assez. Mais je le ferai un peu à partir du *Second Discours*.

Il y a une première chose à comprendre : ici aussi, Rousseau s'oppose à ses prédécesseurs ; il *sait*, il dit et il fait comprendre que les autres théories politiques, celles qui sont venues avant la sienne, ne sont pas adéquates. Dans ce livre si important, une bonne partie de ce qu'il écrit sur la société est une réfutation, ou plutôt une série de réfutations. Il réfute la théorie hobbesienne (ou droit du plus fort) et la théorie naturaliste (ou droit de la famille) ; de plus, il met entre parenthèses la théorie de droit divin (celle qui est défendue, par exemple, par Bossuet). Selon Rousseau, le droit du plus fort ne peut pas fonder la société ni l'organiser une fois qu'elle est fondée, parce que le *droit* du plus fort n'est que la soumission à la force, qui cesse aussitôt que cesse la force ; et le passage naturel et comme inconscient entre la famille et la société ne peut pas non plus servir d'assise à l'État ; la volonté de Dieu, cela va de soi, ne peut pas être une explication adéquate de la fondation de la cité par les hommes, parce que le droit humain est bel et bien humain, soit

valide pour toute société, qu'elle soit polythéiste, chrétienne, musulmane ou athée.

Pour ne donner qu'un exemple de ses raisonnements, on peut lire ce qu'il dit de la cité comme extension de la famille. (Lire le § 136.) Dans ce cas, Rousseau vise surtout ceux qui disaient que les rois étaient des figures paternelles et qu'en tant que tels, ils relayaient l'autorité paternelle. Rousseau répond que le père n'est pas le roi justement, et qu'il s'agit de fonder le droit non pas d'un père, mais de celui qui n'est pas un père ; il ajoute qu'aucun père ne peut *offrir* à quelqu'un d'autre la vie ou la liberté de son fils, surtout une fois que celui-ci est arrivé à l'âge adulte.

Je tiens à signaler que cette partie du *Second Discours* rappelle par de nombreuses allusions un texte classique, mais peu connu, soit le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie, ami de Montaigne. Lire le *Second Discours* après avoir lu le *Contre Un* renseigne sur la différence profonde entre la pensée ancienne et la pensée de Rousseau.

On saisit donc, au moins en gros, ce que Rousseau rejette comme explication de la naissance et de la continuation d'une société légitime. Mais par quoi remplace-t-il la force, la nature et Dieu ? La réponse est simple, mais elle est radicale. La société existe en raison d'une décision humaine, mais d'un ensemble d'humains et non d'un humain en particulier ; elle existe donc en raison d'un choix collectif. Ou plutôt, la première société, et en fin de compte toute société légitime, existe parce que tous les membres ont voulu

qu'elle existe. On comprend ainsi pourquoi le traité de pensée politique de Rousseau s'appelle *Du contrat social*: la société existe parce qu'un jour, un groupe d'êtres humains a établi un contrat de tous avec tous; ce contrat spécifiait que le groupe existait parce que tous les voulaient et que tous continueraient de le vouloir; les êtres humains ont ainsi constitué une entité plus grande que chacun d'eux, mais qui avait été inventée par chacun d'eux. Une fois qu'un groupe a fait ainsi, les avantages défensifs (j'ai la paix à l'extérieur, donc je peux travailler mieux et apprendre plus) et organisationnels (j'ai la paix à l'intérieur, donc je peux travailler mieux et apprendre plus) qu'ils en ont tirés ont été si grands qu'ils ont forcé les autres groupes ou bien à constituer d'autres sociétés, ou bien à se cacher dans les forêts, ou sur d'autres continents (on peut penser à l'Amérique du Nord et du Sud et à l'Australie par rapport à l'Europe et l'Asie), en tout cas loin de ceux qui étaient devenus des citoyens.

Cela ne veut pas dire que ces avantages n'impliquaient pas des désavantages importants. Ainsi, pour donner un exemple, la mécanisation de l'agriculture (ce qui est plus que la transformation de l'agriculture par la découverte de la métallurgie, dont parle Rousseau dans son livre) donne des avantages aux agriculteurs de tel peuple qui forcent les agriculteurs des autres peuples à mécaniser leur art. Mais la mécanisation de l'agriculture implique tôt ou tard, que cela soit tout de suite ou après des siècles, de plus grosses fermes, et plus de pollution, et les OGM. Ce processus n'est pas inévitable: des agriculteurs peuvent refuser de le faire, et certaines pratiques qui découlent de la mécanisation

peuvent être rejetées. (On pense à des sectes religieuses comme les Amish.) Mais on voit bien qu'il y a une tendance lourde qui dirige les sociétés humaines dans une certaine direction et que cette tendance lourde comporte des avantages et des désavantages, des dangers et des améliorations. Cet exemple s'est réalisé au vingtième siècle en gros, mais il est le modèle de ce qui s'est passé depuis le début de l'histoire humaine et particulièrement à partir du moment où les hommes ont inventé la société.

Il faut bien voir que la critique de la société que fait Rousseau vise non seulement les conséquences mauvaises éventuelles de la société, mais encore les causes fausses de la société. Rousseau prétend que dans les faits la première institution d'une société et la plupart des institutions subséquentes ont été rendues possibles par des mensonges et des erreurs : un riche a menti, et des pauvres n'ont pas compris en quoi ils s'engageaient. En somme, dans les faits, les décisions prises en commun de fonder une société étaient mal faites. En revanche, Rousseau part de cette série de faits (ou de faits imaginés) pour imaginer ce que les hommes auraient voulu faire : le fait n'explique pas le droit ; le droit est fondé sur ce que les hommes voulaient ou rêvaient, et donc sur l'idéal, alors même qu'ils faisaient autre chose que ce qu'ils voulaient. Le droit se fonde sur ce qui aurait dû arriver et non sur ce qui est arrivé ; le possible est plus vrai que le factuel.

En examinant cette fondation imparfaite, on peut donc comprendre certaines vérités au sujet de la société. Car cette fondation impliquait plus ou moins certaines

caractéristiques de toute société. Par exemple, lors de la fondation effective de la société, on voulait ou on croyait que la loi serait une règle inventée pour structurer la société inventée, mais selon certaines caractéristiques pour ainsi dire inaliénables, même si elles n'ont jamais existé. Ainsi, la loi serait voulue par tous et s'appliquerait à tous et serait appliquée par le groupe. C'est l'idée rousseauiste de la volonté générale. Une loi n'est rien de plus que la volonté générale. Ou encore la loi est la répétition sur une question particulière de la décision de fonder le tout qu'est la société. Ou encore la première loi, la première volonté générale est celle qui fonde la société.

Or reconnaître que la volonté générale est générale veut dire qu'elle est voulue par tous, mais encore qu'elle s'applique à tous et enfin qu'elle est appliquée *par* tous, du moins au début, et toujours en principe. Rien d'autre que cela n'est la loi. On devine donc que la loi est égalitaire dans son origine, dans son application théorique et dans son application de fait (du moins au début). Toute loi qui s'éloigne de cela, de cet idéal, est moins loi ; c'est une loi illégitime, si on peut employer cet oxymoron. En revanche, selon la pensée de Rousseau, toute volonté générale sera bonne par définition ; elle produit une loi légitime, si on peut employer cette redondance : personne, et surtout pas un groupe, ne fera quoi que ce soit qui lui nuit. Donc les lois illégitimes auront tendance à être mauvaises ; les lois illégitimes naîtront de l'inégalité, ou elles développeront l'inégalité.

Il y a d'autres conséquences à cette origine de la société. Tous les magistrats n'existeraient que pour appliquer la volonté générale. Les magistrats sont, du moins en principe, du moins dans l'idéal, du moins dans la tête ou le cœur de ceux qui les établissent, les magistrats donc sont les instruments de la volonté de tous ; tous les magistrats doivent être élus, doivent être des citoyens ordinaires ou comme les autres que ces autres décident de transformer en citoyens extraordinaires, et leur supériorité, et donc leur inégalité, n'est pas naturelle, ou n'existe que par la volonté de leurs égaux.

Cela explique un détail qu'on a pu voir plus tôt. (Lire les §12, 16 et 22.) Quand on compare les deux expressions, on note l'apparition et la disparition du mot *souverains* ; quand on compare à quoi s'applique les expressions, on découvre que les souverains sont les membres du peuple, et que les magistrats ne sont pas les souverains. Le jour où les magistrats se croient souverains, la magistrature est pervertie, que cela ait lieu le tout premier jour ou un siècle plus tard. Mais on peut dire que dès que les lois ne s'appliquent pas par tous, mais par des magistrats, il y a déjà un problème, et un début de décadence, ou une tendance à la décadence.

Car on devine tout de suite qu'il y a là un problème qui naît du fait d'établir des magistrats : comment s'assurer que les magistrats pensent conformément à la volonté de tous ? comment s'assurer que les magistrats, qui doivent agir, choisir, récompenser, punir, commander, défendre, comment s'assurer que leurs intérêts

particuliers n'entrent pas en ligne de compte ? comment s'assurer que les magistrats ne s'accordent pas des privilèges ? (Un privilège est une loi privée, soit une loi qu'on applique à un seul, une exception à la loi.) On ne peut pas répondre « en surveillant les magistrats » parce qu'ils seront surveillés ou bien par d'autres magistrats, ce qui ne résout pas le problème, mais le repousse, ou bien par le peuple, ce qui suppose qu'on n'avait pas besoin de magistrats puisque le peuple pouvait surveiller les criminels éventuels.

La question demeure donc : comment faire pour que les magistrats soient justes ? La réponse de Rousseau sera la suivante : le moins il y a d'amour-propre dans le corps politique, le plus il y a de la pitié, le plus les hommes et surtout les magistrats vivent par l'imagination dans le tout qui est la société, le moins il y aura de problèmes. Ou encore : si le peuple élit les magistrats et si le peuple est sain, les magistrats seront sains... en gros. Mais il y aura toujours des problèmes. (Lire le § 148.)

Une autre conséquence de la fondation de la société est que toute religion qui crée une autre cité par-delà la cité fondée par les hommes sera problématique. Cela veut dire que la Cité de Dieu selon l'expression inventée par Augustin pour parler du ciel et de l'Église, la Cité de Dieu est un problème majeur de la vie politique. Cette difficulté n'est pas abordée en toutes lettres dans le *Second Discours*. Mais elle affleure partout et est visible à quiconque lit le texte en y pensant. Ce ne sera que dans *Du contrat social* que Rousseau dira en toutes lettres ce qu'il pense du christianisme dans un contexte

politique. Ce ne sera que dans l'*Émile* qu'il abordera le problème sur le plan de l'éducation de l'individu. Et ses deux livres seront tout de suite condamnés.

Ici, Rousseau dit plutôt que la religion est utile au gouvernement. (Lire la deuxième moitié du § 142.) On notera que Rousseau ne dit pas que le christianisme dit vrai, ni qu'il vient de Dieu, mais qu'on a besoin de la religion pour empêcher que les sociétés ne se dissolvent. On notera aussi que Rousseau avoue en passant que la religion (et non pas « certaines religions ») comporte de mauvais effets (ce qu'il appelle des « abus »).

Le dernier mot de Rousseau.

Que faut-il retenir du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Plusieurs choses, toutes présentées dans les deux derniers paragraphes. (Lire les phrases de la première moitié du § 153.) Les humains ont tous le même code génétique, mais ils n'ont pas la même idée du bonheur, et donc ils ne vivent pas de la même façon. Pour simplifier, Rousseau oppose l'homme sauvage à l'homme policé, ou l'homme dans l'état de nature à l'homme dans l'état de société. – Les expressions doivent être prises dans le sens large qui incluent de chaque part trois étapes de l'histoire humaine. – Le bonheur de l'homme sauvage est réel, solide, facile à atteindre. Le bonheur de l'homme policé est artificiel, faux et exigeant.

Mais cette différence de comportement et de conception du bonheur a une cause : le cœur ou plutôt la passion

dominante du cœur. (Lire les phrases de la deuxième partie du § 153.) En somme, l'homme sauvage vit dans l'amour de soi, alors que l'homme policé vit dans l'amour-propre. Or parce que l'amour-propre est une passion fautive, tout ce qui vient d'elle, tout ce qu'elle touche, est ou devient mauvais, mauvais pour l'individu et mauvais pour les autres et mauvais pour la société.

Il reste à parler de l'inégalité, qui est la question qu'il faut régler à la demande de l'Académie de Dijon. (Lire la fin du § 154.) Donc l'inégalité naturelle existe, et il n'y a rien à faire en ce qui a trait à ce fait. Mais il y a des inégalités morales dont le statut est différent. Celles-ci sont injustes chaque fois qu'elles ne sont pas fondées dans les inégalités naturelles. En somme, et pour prendre un exemple d'inégalité, la richesse, une inégalité morale, n'est justifiée que si elle appartient à ceux qui sont supérieurs de fait, qui jouissent d'une inégalité naturelle, et en autant que leur supériorité naturelle le justifie. Mais ajoute tout de suite Rousseau, cette correspondance n'arrive pas... Bien pis, cela n'arrive jamais... Mais c'est pire dans certaines sociétés que dans d'autres. Et cela nuit à certains hommes plus qu'à d'autres.

La dernière phrase de Rousseau est un écho d'une phrase que Montaigne a mis dans la bouche d'un autochtone dans son essai « Des cannibales ». « Trois d'entre eux, qui ignoraient combien coûtera un jour à leur repos et à leur bonheur la connaissance des corruptions d'ici et que de ce commerce naîtra leur ruine, qui sont bien malchanceux de s'être laissé

tromper par le désir de connaître la nouveauté et d'avoir quitté la douceur de leur ciel, pour venir voir le nôtre, se trouvaient à Rouen quand le roi Charles IX y était. Le roi leur parla longtemps ; on leur fit voir notre façon [de vivre], notre pompe, la forme d'une belle ville. Après cela, quelqu'un demanda leur avis et voulut savoir d'eux ce qu'ils avaient trouvé de plus admirable. Ils répondirent trois choses, dont j'ai perdu la troisième, et j'en suis bien triste. Mais j'en ai les deux autres encore en mémoire. Ils dirent qu'ils trouvaient en premier lieu fort étrange que tant de grands hommes barbus, solides, forts et armés, qui étaient autour du roi (vraisemblablement, ils parlaient des gardes suisses) se soumettent à un enfant, et qu'on ne choisissait pas plutôt un d'entre eux pour commander. Ensuite, ils dirent qu'ils avaient aperçu qu'il y avait parmi nous des hommes pleins et repus de toutes sortes d'avantages, alors que leurs moitiés – ils ont une manière de parler qui fait qu'ils nomment les hommes les moitiés les uns des autres – mendiaient à leurs portes, décharnés par la faim et la pauvreté et qu'ils trouvaient étrange que ces moitiés dans la nécessité puissent souffrir une injustice pareille sans prendre les autres à la gorge ou mettre le feu à leurs maisons.» Cette longue citation est tirée de la fin de l'essai.

On notera d'abord que Rousseau connaissait cet essai de Montaigne, auquel il fait allusion à quelques reprises dans le *Premier Discours* et ailleurs dans le *Second Discours*. On pourrait dire que la pensée de Rousseau sur le bon sauvage est une réponse systématique à l'essai « Des cannibales » de Montaigne ; c'est une réponse qui imite et transforme le texte de

Montaigne. Ensuite, et pour donner un exemple de cette transformation, Rousseau ajoute au texte de Montaigne en complétant ce que Montaigne dit avoir oublié: Rousseau, en s'appuyant sur ce qu'il a découvert en pensant à l'homme dans l'état de nature plutôt qu'en parlant avec un *cannibale*, fait trois remarques, en non deux. Or ce que Rousseau ajoute porte sur les êtres humains supérieurs sur le plan intellectuel: ils ne doivent pas en droit être soumis à leurs inférieurs. Surtout, Rousseau dit que ceci est fondé non pas dans le témoignage d'un autochtone, mais dans la saine compréhension du droit naturel. (Il emploie les deux expressions « droit naturel » et « loi naturelle ». Mais il est assez clair que c'est le droit naturel qui est son critère.)

Le motif de Rousseau.

Pourquoi Rousseau écrit-il? Pour le dire autrement, en supposant que le cœur humain est dirigé par trois émotions de base, quelle est celle qui inspire Rousseau au moment où il écrit le *Second Discours*? (Lire la fin du § 129.) Rousseau est une de ces âmes cosmopolites. Il vit dans le cosmos plutôt que dans une cité, comme le suggère le mot *cosmopolite*. De plus, il voit au-delà des barrières imaginaires; c'est ce qu'il prouve en décrivant, par exemple, l'état de nature et en montrant que ce qu'on s'imagine être un être naturel, l'homme contemporain, n'est de fait que le résultat de l'histoire, un être naturel transformé pour ainsi dire du tout au tout par l'Histoire. Enfin, et surtout, il cherche à faire du bien aux humains et à l'ensemble de l'humanité par

pitié, ou par ce qu'il appelle ici la « commisération naturelle ».

Pourquoi par pitié ? Parce qu'il ne souffre pas (et il ne souffre pas parce qu'il n'est pas pris par l'amour-propre) et parce qu'il voit que les hommes souffrent (et ils souffrent parce qu'ils sont pris par l'amour-propre). Rousseau veut leur faire du bien. Il leur en a fait en écrivant le *Premier Discours*, qui les mettait en garde contre les effets délétères du développement des sciences et des arts ; il leur a fait du bien en écrivant le *Second Discours*, qui les mettait en garde contre l'amour-propre et l'inégalité non naturelle ; il leur fera du bien en écrivant l'*Émile*, où il leur expliquera comment ils doivent éduquer leurs enfants pour qu'ils soient plus heureux.

Un certain résumé.

Il est temps de revenir sur l'ensemble des lectures et des commentaires pour synthétiser. Car j' ai proposé beaucoup de remarques sur Rousseau, et il y a le danger que cela ne constitue rien de plus qu'un tas ; un tas est une chose inutile, et même une chose nuisible. Je vais donc tenter de présenter une synthèse : une synthèse présente un tout, c'est-à-dire un ensemble dont on peut saisir les articulations, dont on peut déceler les parties. Autant un tas est inutile, autant un tout est de service.

Il faut rappeler d'abord que, selon Rousseau lui-même, l'ensemble de son œuvre constitue un tout : il n'y a qu'une seule pensée qui s'exprime à travers différentes

œuvres et différents thèmes. Je peux offrir les coordonnées de deux résumés que Rousseau lui-même a faits de sa pensée : ils se trouvent dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, où il défend l'*Émile* contre les attaques de l'archevêque de Paris, et dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, où Rousseau imagine qu'un Français lit ses livres comme il le faut, enfin, et en tire certaines conclusions. On a donc là les meilleurs des résumés en principe puisqu'ils sont de la main de celui qui a énoncé la pensée qui y est résumée.

Il n'en reste pas moins que je dois un résumé à ceux qui ont l'amabilité de suivre jusqu'à maintenant. Je l'offre moins pour dire quoi penser que pour montrer qu'il faudrait que chacun fasse l'effort de revenir sur ce qu'il a lu et sur ce dont on a discuté (cela s'appelle réfléchir ou, pour parler comme Platon ou Xénophon, se ressouvenir) pour en tirer ce qu'on a appris. Je propose donc cinq idées.

Selon Rousseau, la question centrale de sa pensée est celle de la nature humaine ; son œuvre est une réponse, la bonne, croit-il, à une injonction, qui est presque aussi ancienne que la philosophie : « Connais-toi toi-même. » Il offre une réponse parmi d'autres : il connaît, c'est clair, plusieurs autres réponses, par rapport auxquelles il situe la sienne. Voici pour faire vite quelques-unes de ses réponses, les plus importantes.

L'homme est un *zoon logikon*, un animal qui a le *logos*, un animal raisonnable ; la partie principale de l'homme est son *logos* par lequel il arrive à se mesurer, à se

placer dans le *kosmos* et particulièrement par rapport aux *théion*, au divin, c'est-à-dire par rapport à qu'il n'est pas, mais qui le dépasse. C'est la réponse des Anciens (Grecs, Romains, premiers penseurs de la Renaissance), et donc des philosophes grecs, comme Socrate, Platon et Aristote, et de leurs disciples les plus fidèles.

L'homme est une créature, un fils de Dieu, un pécheur sauvé ; la partie principale de l'homme est son âme, ou ses reins, que Dieu sonde pour voir s'il vit selon les règles prescrites par le Créateur, selon les commandements, anciens ou nouveaux, selon la loi, la charité ou la *charia*. En particulier et étant donné la situation de Rousseau, c'est la réponse des chrétiens, que ce soit saint Paul, ou saint Augustin, ou saint Thomas d'Aquin.

L'homme est un moi qui affronte, depuis sa conscience, le monde devant lui, qui est inconscient ou peu s'en faut ; l'homme est un renard et un lion, ou le maître et le possesseur de la nature, ou un loup pour les autres hommes qui sont des loups pour lui, lesquels loups peuvent construire ensemble un Léviathan, une machinerie politique, ou un contrat, pour mieux survivre. Or la partie principale de l'homme est sa raison, une nouvelle sorte de raison, la raison instrumentale au service du moi qui est le fondement de tout, pour ne pas dire du Tout. C'est la réponse des Modernes, que ce soit Machiavel, Descartes ou Hobbes.

Après Rousseau, on en arrivera à penser que l'homme est un être mystérieux situé au milieu d'un monde

mystérieux, qu'il est une volonté de puissance, un existant (*Dasein*), un créateur révolté par l'absurde ; la partie essentielle de l'homme est mystérieuse, et même l'homme est l'être qui n'a pas d'essence donnée, mais qui décide de son essence ; la partie la plus importante de l'homme est son inventivité, sa créativité, sa capacité d'authenticité. Ce sera la réponse des penseurs du vingtième siècle, que ce soit Nietzsche, Heidegger, ou Camus.

La réponse de Rousseau est différente de toutes celles-là. (Évidemment, il n'a pas pu connaître celle qui est venue après la sienne, mais la réponse rousseauiste n'en est pas moins différente de la réponse contemporaine ou postmoderne.) Selon Rousseau, l'homme est un être sensible. Certes, l'homme a un corps, et une imagination, et une raison, et une volonté, voire une âme. Mais toutes les décisions humaines, toutes les opinions humaines, toutes les institutions humaines sont informées ou causées par des désirs, des émotions, des passions ; la vie humaine est fondée dans le cœur, et donc la partie la plus importante de l'être humain, c'est son cœur.

Cette première idée doit être complétée par une deuxième. Car il y a bien des émotions humaines, et elles ne sont pas toutes également importantes ; de plus, il y a des émotions qui sont bonnes et qui appartiennent à des humains bons, à des vies bonnes et à des sociétés bonnes, alors qu'il y a, au contraire, des émotions qui sont mauvaises. Comment cela est-il possible ? Parce que l'humain a une nature, mais parce qu'il est pourtant malléable. Les deux aspects sont

importants : si l'homme avait une nature stable, il n'aurait que des émotions bonnes ; si l'homme était malléable au point de ne pas avoir de nature, il aurait des émotions qui ne seraient ni bonnes ni mauvaises. Quelles sont les trois émotions fondamentales ? L'amour de soi, qui vise les besoins réels de l'individu ; l'amour-propre, qui vise les besoins irréels de l'individu, ou, ce qui revient au même, les besoins de l'individu irréel ; la pitié, qui vise les besoins des autres individus.

Puisque Rousseau a écrit trois textes fondamentaux, sa doctrine anthropologique a trouvé trois expressions principales selon trois vecteurs principaux : le savoir, la politique, le développement humain. J'examine tout cela, ou du moins les deux premiers textes.

Voici donc une autre idée, dont la première expression se trouve dans le *Premier Discours*. Le savoir, ou les sciences et les arts, peuvent et doivent être jugés du point de vue des passions fondamentales des humains. Or selon Rousseau, pour la plupart des êtres humains, le savoir est plus que problématique ; il est dangereux. Le savoir développe la dimension imaginative ou réflexive de l'être humain. En conséquence, le savoir a tendance à stimuler l'amour-propre. Ce faisant, et malgré les avantages importants qui accompagnent le savoir, l'influence des sciences et des arts sur la plupart des êtres humains est d'augmenter l'amour-propre, c'est-à-dire les besoins et donc la dépendance, le souci du regard des autres et donc le soin de l'apparence et en conséquence la méchanceté humaine. Car plus on a de besoins, et plus on a de moyens de tromper les autres, plus on devient méchant. Cela

implique que les deux passions naturelles, l'amour de soi et la pitié, sont de moins en moins actives, à mesure qu'une société devient de plus en plus sophistiquée et stimule l'amour-propre.

En revanche, même si l'amour de soi est malléable par nature, il n'est pas affecté chez certaines personnes. Ou encore : il y a pourtant des gens dont les passions naturelles sont si fortes qu'elles ne sont pas affectées par l'extérieur (si on veut, il y a des gens qui sont des chars d'assaut, ou des châteaux forts, sur le plan émotif). Il y a des gens surtout dont l'intelligence ou le talent est si fort qu'ils sont comme des enfants curieux qui jouent avec le monde sans tenir compte de ce que les autres pensent d'eux ; ces gens – ce sont les génies ou les âmes cosmopolites ou les promeneurs solitaires – ne sont pas corrompus par leur imagination surdéveloppée parce qu'elle est occupée par les choses à connaître ou à créer plutôt que par ce qu'on pense d'eux. Or ces hommes, laissés intacts par les sciences et les arts, ne doivent pas oublier que les sciences et les arts affectent mal ceux qui les entourent et qui ne sont pas aussi doués qu'eux. Ils doivent donc se modérer pour ne pas exciter l'amour-propre de leurs concitoyens ; de plus, ils doivent pratiquer les sciences et les arts qui feront le plus de bien (c'est-à-dire qui garderont sains leurs concitoyens). C'est ainsi qu'un musicien créera des œuvres qui entretiendront les passions douces du cœur humain. C'est ainsi qu'un penseur ne dira pas tout haut tous les doutes qu'il peut avoir, par exemple, au sujet de Dieu et de la religion. C'est ainsi que plutôt que d'étudier les triangles, un homme de science se tournera vers le cœur humain qui

est au moins aussi intéressant que les figures mathématiques. Voilà pour le *Premier Discours* ou le *Discours sur les sciences et les arts*.

Qu'en est-il du jeu entre la politique et le cœur ? Les remarques de Rousseau là-dessus constituent une autre idée encore, ou un autre corollaire de son idée principale. Il en a beaucoup parlé dans le *Second Discours*. Qui dit politique, dit pouvoir et inégalité. Qu'en est-il de ces deux réalités ? Selon Rousseau, le pouvoir d'un humain sur un autre n'a aucun fondement que la volonté humaine. Et d'abord, si on suppose que le récit biblique n'est rien de plus qu'un mythe, ou si on s'appuie seulement sur ce qui peut être pensé au moyen de la raison et de l'expérience, il y a dû y avoir une période assez longue où les êtres humains vivaient sans exercer de pouvoir les uns sur les autres. Cela implique qu'il n'y avait pas d'inégalité morale et que les inégalités naturelles étaient bien peu importantes et presque inopérantes.

Les inégalités naturelles sont devenues visibles lorsque les êtres humains sont devenus plus conscients, plus imaginatifs, plus rationnels. Aux inégalités naturelles se sont ajoutées alors des inégalités artificielles ou sociales ou morales, comme le talent développé et la propriété. Avant que les inégalités morales n'existent, l'ensemble des êtres humains vivaient dans l'amour de soi et étaient sensibles à la pitié. À partir du moment où les inégalités morales ont existé, la plupart des humains furent d'abord doux et même plus doux qu'ils n'étaient avant, mais assez tôt ils sont devenus durs les uns avec les autres. Ces deux étapes ont correspondu

au développement de la pitié active et ensuite à celui de l'amour-propre, et ont *donné* les tribus et les nations primitives et ensuite les barbares, les pays et les empires.

En somme, à un moment donné les êtres humains ont eu des besoins naturels de plus en plus sophistiqués, des besoins moraux de plus en plus violents, ce qui les a obligés à créer les sociétés de plus en plus structurées. Lorsque la loi fut inventée, les humains ont inventé le pouvoir des uns sur les autres. Ce pouvoir, guidé le plus souvent par l'amour-propre, a créé des injustices de plus en plus terribles avec des avantages de moins en moins nombreux. La fin du processus a été la création de tyrannies, où quelques hommes avaient le pouvoir de vie et de mort sur les autres, un pouvoir sans autre limite que leur volonté ou, plus exactement, que la fantaisie de leur amour-propre. Selon Rousseau, cette situation finale est naturelle en ce sens qu'on peut l'expliquer, mais non naturelle, en ce sens qu'elle est injuste et qu'elle implique le malheur de tous, et de ceux qui sont au pouvoir et de ceux qui sont dominés.

Qu'en est-il de l'égalité dans le contexte de cette analyse politique? Les vrais besoins (ceux qui s'inspirent de l'amour de soi) sont communs à tous les humains et sont à peu près égaux. Par exemple, tous ont besoin d'oxygène et tous ont besoin d'à peu près autant d'oxygène, et l'oxygène existe à profusion. Pour exprimer ceci au moyen de chiffres, on pourrait le dire comme ceci: 100 % du bonheur de 95 % des gens dépend des besoins communs et presque égaux. En

revanche, certains d'entre eux ont de vrais besoins particuliers. Par exemple, certains d'entre eux, qui sont rares, ont besoin de comprendre pourquoi et comment les choses se passent. Mais ces besoins peuvent être comblés sans rien enlever aux autres ; de plus, la satisfaction de ces besoins n'est pas essentielle à un bonheur solide. Encore une fois, en chiffres cela donnerait : 5 % du bonheur de 5 % des gens dépend de la satisfaction de besoins particuliers. Or aucun de ces besoins, pour autant qu'ils sont bel et bien réels, ne dépend de l'approbation ou des applaudissements des autres pour être satisfaisants. L'oxygène fait du bien, même si personne ne sait qu'on respire ; si on est vraiment musicien, faire de la musique donne un plaisir réel, même si personne n'applaudit ; si on a un besoin irrépressible de comprendre les triangles, le théorème de Pythagore satisfait même si le professeur ne donne pas un A à l'examen final. Tout cela implique que du point de vue de l'amour de soi, l'égalité est la règle.

De plus, en raison de la pitié, quand quelqu'un d'autre souffre réellement, les autres en sont troublés. Au minimum, une fois satisfait, ce qui se fait assez vite, aucun ne fait rien pour enlever à l'autre les choses dont il a besoin ; au mieux, si on est jeune et énergique, on fait quelque chose quand on le peut pour réduire le malheur d'un autre qui souffre en vérité. Par exemple, on donne à un vieux ou un enfant ce dont il a besoin une fois qu'on a satisfait ses besoins réels, même si cela demande un peu d'effort. Encore une fois donc, l'égalité, ou du moins l'égalisation, est la règle de la vie, quand on est mû par la pitié.

Tout change quand on entre dans le domaine de l'amour-propre. L'amour-propre est le désir d'être approuvé par les autres, ou encore, ce qui revient au même, le désir que le soi qui existe dans la conscience des autres soit bien traité. Or les autres, par une nécessité naturelle, pensent plus à eux qu'à celui qui est face à eux. Ce qui veut dire que l'amour-propre est un sentiment qui, cela est inévitable parce qu'inscrit dans les choses mêmes, sera frustré ; de plus, pour assurer le bien-être de l'image de soi, il faut en faire plus, dix fois plus, cent fois plus, que pour se satisfaire. Par exemple, pour avoir assez de pommes pour avoir le ventre satisfait, il faut travailler peu ; pour avoir assez de pommes pour qu'on soit remarqué par les autres et pour que les autres pensent qu'on est bien, c'est-à-dire remarquable, comme le dit le mot lui-même, pour avoir assez de pommes pour que les autres pensent au super-proprétaire plutôt qu'à eux et leurs besoins ; il faut des montagnes de pommes pour que le peu de pommes nécessaires pour survivre soit oublié. En somme, l'amour-propre implique une inégalité mille fois et mille fois plus grande que toute inégalité naturelle. Or parce que ce besoin est frustrant et épuisant et démesurément inégalitaire, il conduira tôt ou tard à des violences : des violences parce que les autres ne donnent pas ce qu'on veut (leur attention, leur admiration, leur fixation sur soi), ou des violences parce qu'il faudra protéger les montagnes de biens qu'on a accumulés, ou enfin parce que les montagnes de l'un font disparaître le nécessaire des autres. Voilà la folie et le malheur qu'implique la vie selon l'amour-propre. C'est le message du *Second Discours* ou

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

Passons à la cinquième, et dernière, idée de Rousseau. En ce qui a trait au développement humain, il y a un problème central, l'existence de l'autre. Cela arrive sur deux plans. D'abord quand on est enfant, on a besoin des autres pour survivre; ensuite, à partir de l'adolescence, on a besoin des autres pour satisfaire son désir sexuel. La deuxième question est traitée par Rousseau à partir du livre 4 de l'*Émile*. Comme nous n'avons pas traité de ce livre, je ne dirai rien là-dessus, sauf ceci: les livres 4 et 5 qui constituent plus de la moitié du traité de pédagogie rousseauiste portent sur le problème de la sexualité ou de l'amour ou de la famille. Or il devient clair que selon Rousseau la question de la sexualité est bien problématique: dans l'état de nature, comme il n'y a pas de développement psychologique suffisant, l'amour n'est rien de plus que du sexe, et l'amour-propre peut être évité (au prix de l'existence d'une famille, soit dit en passant); dans l'état de développement, qui est le nôtre, l'amour ne peut pas se réduire au sexe; en conséquence, l'amour-propre ne peut pas être réduit à rien; tôt ou tard, malgré la pilule, le sexe conduit au problème de la famille ou de l'affection d'une personne pour une autre, soit l'existence d'Abélard et d'Héloïse, et de Romeo et Juliet, et de Saint-Preux et de Julie. Étant donné cette inévitabilité, pour les humains qui vivent dans l'état de développement, il faut développer une sensibilité nouvelle qui réduira les effets de l'amour-propre devenu inévitable. Comprendre cette nécessité rend possible la compréhension de la sensibilité romantique: pour ne

signaler que certains clichés, les femmes qui perdent connaissance à tout moment, les hommes qui pleurent à la première occasion, la fixation sur les émotions amoureuses violentes, tout cela est le résultat de cette intuition de Rousseau. Soit dit en passant, on ne peut pas comprendre la sensibilité romantique, soit un des mouvements artistiques les plus influents de l'histoire, si on n'a pas lu *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau.